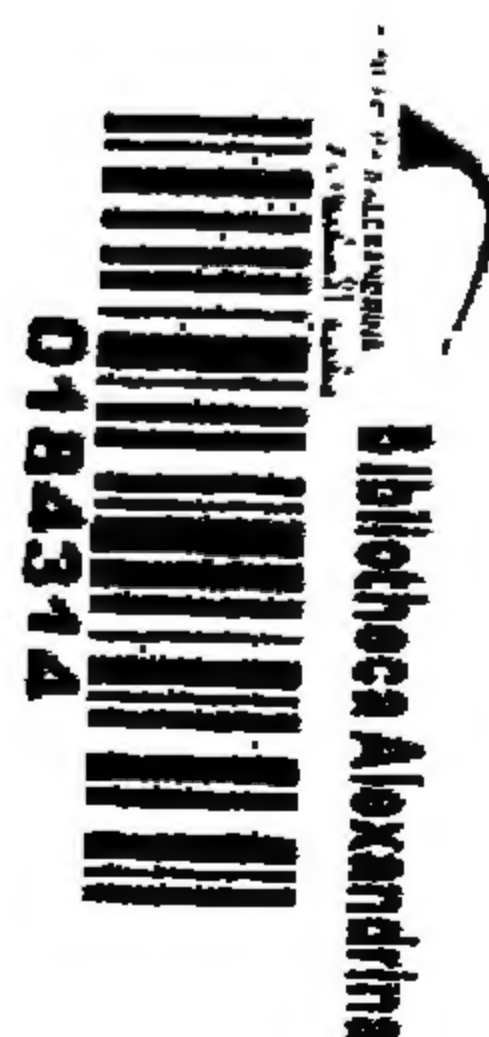


میرسیا ایلکاد

صُور وَرْمُوز

ترجمة : حسيب كاسوحة

دراسات فكرية (٣٦)



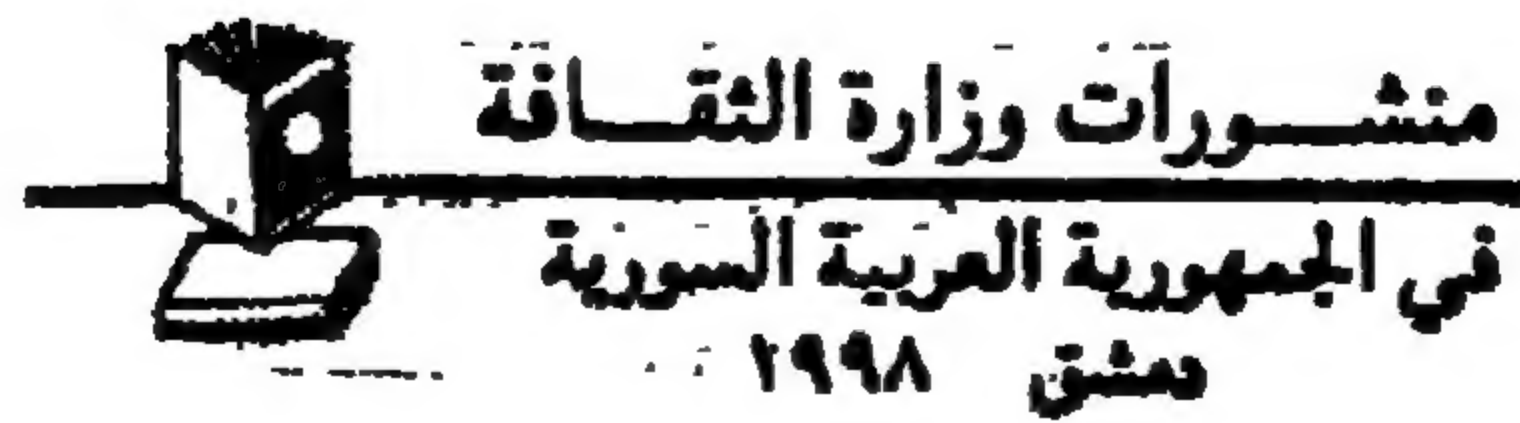
الشيخ الفاني زهير الحمو

ميرسيا ايليكاد

صُور وَرُمُوز



ترجمة: حسيب كاسوحة



العنوان الأصلي للكتاب :

Mircea Eliade
Images
et symboles

Essais
sur le symbolisme
magico-religieux

صور ورموز = Images et symboles / ميرسيا إيلياد ؛ ترجمة
حبيب كاسوحة - دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٨ - ٢٢٢ ص؛ ٢٤ سم -
(دراسات فكرية ؛ ٣٦) .

١ - ٢٩/١٢ ١ - ٢ - العنوان ٣ - العنوان الموازي
٤ - إيلياد ٥ - كاسوحة ٦ - السلسلة

مكتبة الأسد

الإيداع القانوني : ع ١١٩ / ٢ / ١٩٩٨

دراسات فكرية

٣٦

مقدمة

بقلم : جورج دوميزيل

لتأليف هذا الكتاب لم يكن امام ميرسيا ايلياد إلا أن يختار من بين تأملاته العديدة ، المنشورة وغير المنشورة . وقد وقع اختياره على الرمزية ، لأنها ماثلة في كل الموضوعات التي يتناولها الفكر الديني ، وفي سائر الانحاء التي يرتادها الفكر بشكل عام .

في مطلع هذا القرن ، عندما اعتقد أستاذة الدراسات المقارنة أن الحكمة تقضي تصحيح أساليب البحث ، بدلا من المغامرة في دراسات جديدة ، لم يكن للدلول الرمز الاعتبار الذي يستحق . إن المرء ليتساءل مثلا ، لماذا كان سكان جزيرة كريت القدامى يعلقون على الجدران درعا ، وفأسا بحدين يبدوان متمايلين في الهواء ؟ ولماذا كان الرومان يحتفظون بحربة تهتز وحدها في القصر الملكي ؟ في الظاهر ، لم تكن تلك الأشياء سوى درع ، وفأس ، وحربة . ولا شيء آخر وراءها . غير أننا نستشف من خلالها تمجيذا للسلاح يبلغ مرتبة التقديس والعبادة . نتساءل أيضا لماذا أطلق سكان أسبارطة على البطريق ديوسكور لقب الجائزين المتوازيين (١) ، مع أن الاعتبار الحقيقي ، كان في الأساس ، يوجه إلى الجوائز والجسور ؟ فيما بعد ، تمت الاقادة من دورها في البناء عند

(١) المقصود بالجائزين المتوازيين : الطبيعتين البشرية والالهية للسيد المسيح . كان ديوسكور بطريق الاسكندرية وتوفي عام ٥٤ م . ونظرا لتدينه الشديد ولتقواه بات يرمز إلى السيد المسيح ذي الطبيعتين المتوازيتين :: الالهية والبشرية . ونال لقب الجائزين المتوازيين (المترجم) .

تقديم المقدّس ، بصورة بشرية من خلال شخص ديوسكور . نحن ، من
جهتنا ، لا ننهج هذا النهج ، حتى لو وجدت مغالاة في عرض المقدسات
بشكل انساني .

إننا نميل الى التخفيف من نصيب العقل في الشأن الديني من أجل
زيادة رصيد الرمز . وأما إيلياذ فيقف في الوسط تماماً ، بفضل لجوئه
الى فقه لغوي دقيق ومحكم . وبوسعنا القول أن أبحاثه لا تصدر عن
نظرية ، بل تستند الى الملاحظة .

هنالك دراستان من الدراسات الوافية التي ضمها هذا الكتاب
تتناولان تصورات أساسية ، لا غنى عنها لآية ايديولوجية . الاولى تبحث
في المركز ، مع ما ينطوي من تنوع في البعد الثالث، الذي يتيح لنا التعرف
على الترتيب والنظام في عمل شرائح المجتمع ، وفي كل القيم التي تحقق
له الفائدة .

والثانية تتحدث عن **الرباط** ، وتبين اول الامر ، وبوضوح ، أن
كل حياة فيزيولوجية ، وعقلية واجتماعية ، تستلزم الربط ، لانها تقوم
على تشابك ، وتداخل في علاقات عناصرها مع بعضها البعض .

في صفحات قليلة ، ومن خلال طائفة من الامثلة المنسجمة مع سياق
النص ، يعرض إيلياذ منوعات عديدة ، تدور حول هذين الموضوعين
(المركز والرباط) وتبرز وحدتهما بجلاء . ونلفت الانتباه ايضاً الى أن
بحثه في **الزمان** ، المقتصر ، - اذا صح القول - على عالم الهند المترامي
الاطراف ، هو من افضل ما يقدمه فقه اللغة .

إن كلمة كالا kala ، على سبيل المثال ، تدل على اللحظة العابرة وتشير أيضاً الى الديمومة اللامتناهية ، أو الديمومة الدائرية (١) ، وإلى القدر والموت . وكذلك للزمان دلالات مختلفة . إنه في الآن عينه ، مفهوم مثلما هو اطار ومحتوى . ويظهر أيضاً ، في صورة إله يماثل سائر الآلهة . إضافة الى ذلك ، يُعتبر الزمان أحد الكواشف العاملة ، أكثر من سواها ، على توضيح الخطوط الرئيسة للمدارس الفكرية ذات التأثير الشديد .

ان فصول هذا الكتاب ، بتوثيقها وبعرضها السريع ، تتفحص كل المسائل التي تطرحها . وإنما يسترعي انتباهنا بحث الرمزية الناشئة عن الأصداف ، والمتخصص ، في الظاهر ، أكثر من سواه . انه يقدم المخيلة الدينية أثناء عملها ، لا ابتداء من مفهوم تمنحه رداء واقعياً بأساليب مختلفة بل ابتداء من عنصر مادي تربطه بمفاهيم متنوعة ، حتى لكان حزمة المماثلات بين الأصداف ورموزها ، تبدو في هذه الحالة ، صادرة عن ذلك القطب الحسي الناشيء عن علاقتهما ، وهي أشبه بعلاقة الممثل بالدراما التي يبحث عنها .

أخيراً يأتي فصل الرمزية والتاريخ . وباحالة متكررة الى الديانات الكبرى النابضة بالحياة في بلاد الغرب ، يبين إيليا لماندا لا تعتبر التحاليل التي يحتويها هذا الكتاب ، عِبْثاً فكرياً خالصاً ، وإنما تكشف عن نقاط ارتكاز تساعد الانسان - الفرد ، والجماعات البشرية على اتزان التفكير وتكفل سلامته ، عند أداء الأفعال اليومية .

ومن دواعي السرور والغبطة ان يتاح لجمهور واسع ، الاطلاع من خلال هذا الكتاب ، على مدخل الى إحدى الدراسات الأكثر أصالة ، في زماننا ، والتي لا تدع المرء ، أبداً ، ينسى أن صاحبها كان ، أولاً وما زال ، كاتباً وشاعراً .

جورج دوميزيل

(١) الديمومة الدائرية تستند الى التصور الذي يرى أن الزمان يشبه الدائرة ، فهو يبدأ من نقطة ما ، وينتهي عند ذات النقطة بعد مدة زمنية محددة ليستأنف دورة أخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية (المترجم) .

اعادة اكتشاف الرمزية

مقدمة ميرسيا ايلياد

الرواج المدهش الذي لاقاه التحليل النفسي أدى خدمة كبيرة لبعض الكلمات الأساسية ، ففدت ، فيما بعد ، الصورة ، والرمز ، والرمزية ، نقداً متداولاً . كذلك كشفت الأبحاث المنهجية التي أجريت ، حول آلية « العقلية البدائية » ، أهمية النزعة الرمزية بالنسبة للفكر القديم ، كما أظهرت ، في الوقت ذاته ، دور الرمز الأساسي ، في حياة أي مجتمع من المجتمعات السلفية التراثية .

إن تجاوز « النزعة العلمية » في الفلسفة ، وانبعاث الاهتمام بالمسائل الدينية ، عقب الحرب العالمية الأولى ، إضافة إلى التجارب الشعرية المتعددة ، ولا سيما الأبحاث التي أجريت عن السريالية (والمقترنة باعادة اكتشاف علم الباطن ، والأدب الأسود ، ومجسّم اللامعقول الخ) كل ذلك عمل ، على مستويات مختلفة ، وبناتج متباينة ، على لفت انتباه الجمهور الواسع ، إلى الرمز ، باعتبر كشكل خاص من اشكال المعرفة .

التطور المشار إليه في مجال المعرفة ، شكل جانباً من رد الفعل ضد النزعة الوضعية ، والنزعة العلمية السائدتين في القرن التاسع عشر ، وبات كافياً لتمييز الربع الثاني من القرن العشرين .

مع ذلك ، فهذا الارتداد إلى النزعات الرمزية المختلفة ليس « اكتشافاً » لم يعرفه أحد من قبل ، ولا هو امتياز يخص العالم

الحديث . ذلك أن هذا العالم ، في وضعه الرمز مع جملة أدوات المعرفة ، لم يفعل إلا إعادة الأخذ بتوجهه ، شاع في أوروبا حتى مطلع القرن الثامن عشر . وهو ، فضلاً عن ذلك ، توجهه يتصل اتصالاً وثيقاً بسائر الثقافات الخارجة عن النطاق الأوربي ، سواء أكانت « تاريخية » ، مثل ثقافات آسيا ، أو أمريكا الوسطى ، أم ثقافات قديمة ، و « بدائية » .

سنرى أن اجتياح الرمزية لأوروبا الغربية ترافق مع إقبال آسيا على أفق التاريخ . إنه الحدث الذي بدأ مع ثورة سن يات سن (١) Sun Yat Sun ، واتضح ، على وجه الخصوص ، في غضون السنوات الأخيرة . وقد تزامن مع تحرك مجموعات عرقية لم تشارك ، حتى الزمن الحاضر ، بصنع التاريخ الكبير ، إلا من خلال ومضات وإيماءات ، كما هي حال سكان أوقيانوسيا وأفريقيا وسواهما . لكنها مجموعات أعدت نفسها للانخراط في التيارات الكبرى للتاريخ المعاصر ، وباتت متلهفة لآتيان الفعل التاريخي .

نحن لا نقول بوجود أية علاقة سببية بين التجديد الذي يتوق إليه الأوروبيون ، في إيماننا ، من أجل الأخذ بالمعرفة الرمزية ، وبين تلك الصحو ، وذلك النهوض إلى أفق التاريخ الذي نلمحه عند أبناء العالم « النائي » ، أو العالم الذي تعود ممارساته إلى الأزمنة القديمة . غير أن إقبال أوروبا إلى مضمار الرمز ، وتزامن ذلك الحدث مع دخول العالم الآسيوي إلى أفق التاريخ ، هو ، على نحو خاص ، مدعاة إلى السرور والغبطة .

(١) سن يات سن : رجل دولة صيني . ولد قرب كانتون عام ١٨٦٨ وتوفي عام ١٩٢٥ . قاد ثورة عام ١٩١١ . حكم سبع مقاطعات في جنوب الصين عام ١٩١٨ . ثم تسلم رئاسة الجمهورية عام ١٩٢١ (المترجم) .

إن المرء ليتساءل كيف أمكن لأوروبا ، ذات النزعة المادية والوضعية ، أن تقيم الحوار مع أصحاب الثقافات « النائية والغريبة » ، أولئك الذين أعلنوا ، بمجموعهم ، وبدون استثناء ، عن اعتمادهم على طرائق في التفكير لا تمت بصلة الى النزعة الاختبارية التجريبية ، ولا الى النزعة الوضعية . ها هنا ، على الأقل ، سبب يبعث على الامل بأن أوروبا لن تبقى مكتوفة الايدي أمام الصور والرموز ، التي تشغل في « العالم النائي البعيد » مكانة مفاهيمنا ، أو تحمل تلك المفاهيم وتبقى لها فعلها .

ومما يبعث على الدهشة إن رسالتين فقط ، من مجموعة الروحانيات الأوروبية الحديثة ، تحظيان ، حقاً ، باهتمام العوالم الخارجة عن النطاق الأوربي : هما المسيحية والشيوعية . كلتاهما تناديان بمذهب للخلاص ، وتقول بعقيدة للانقاذ ، وأن بطريقة مختلفة ومتباينة ، تبايناً واضحاً . إنهما ، تبعاً لذلك ، تتعاملان مع « الرموز » ، ومع « الاساطير » على مستوى لا نرى مثيلاً له الا عند الانسانية الخارجة عن الاطار الأوربي^(١) . ان ذلك الاتصال الناجح والمؤقت مع العالم الآسيوي ، حمل أوروبا الغربية ، حسبما نرى ، على إعادة اكتشاف القيمة المعرفية للرمز ، في وقت لم تعد فيه بلاد الغرب الوحيدة « لتصنع التاريخ » ، وفي زمن ترى فيه الثقافة الأوروبية نفسها - إن هي لم تحصر ذاتها ضمن إقليمية مجدية وقاحلة - مضطرة الى الاعتماد على طرائق أخرى للمعرفة ، والى الاستعانة بسلم قيم يختلف عن قيمها .

(١) يضيف ايلياد في الحاشية : نحن نتوخى التبسيط الى أبعد الحدود ، لأن الامر يتعلق بجانب من الأشياء ، يتعدى بحثه في هذا المجال . ومع تحفظاتنا على النخبة الماركسية وعلى ايديولوجيتها ، نقول : من الواضح أنه يتم تحريض الجماهير المتعاطفة مع الماركسية بشعارات مثل : الخلاص ، الحرية ، السلام ، تجاوز الصراعات الاجتماعية ، إلغاء الدولة المستقلة لمواطنيها ، وإلغاء الطبقات ذات الامتياز . الخ . ولم نعد بحاجة الى البرهان عن بنية تلك الشعارات ، ولا عن وظيفتها الاسطورية .

إزاء هذا الموقف ، كل الاكتشافات ، بل كل الاتجاهات التي نالت الشهرة والموصوفة باللامعقولة ، والمتأثرة بالاشعور ، وبالرمزية ، وبالتجارب الشعرية ، وبفنون البلدان الغربية النائية ، كلها قدمت خدمة غير مباشرة ، الى بلدان الغرب ، باعدادها لمزيد من معرفة الواقع الحي وتهيئتها ، بالتالي ، الى فهم أعمق لقيم خارجة عن النطلق الأوربي . وهذا الأمر دفعها ، في نهاية المطاف ، الى إقامة حوار مع الشعوب غير الأوربية .

وما على المرء الا ان يفكر بالموقف الذي كان يقفه عالم الاجناس ، في القرن التاسع عشر ، من « موضوع » دراسته ، ولا سيما من نتائج تحرياته ، من اجل ان يقيس التقدم الهائل الذي أنجزه علم الاجناس ، في غضون الثلاثين سنة الفائتة . لقد أدرك العالم الاتنولوجي ، في أيامنا ، في الآن عينه ، أهمية الرمزية بالنسبة للفكر القديم ، ومدى صلاحيتها وجدواها لابناء ذلك الزمن ، وما تحمل من « نبل » ، فضلاً عن تماسكها الذاتي ، وجراتها على المستوى النظري . بل نذهب الى أبعد من ذلك فنقول : نحن نجتاز ، في هذه الايام ، مرحلة يتم فيها استيعاب موضوعات لم يكن بمقدور الانسان في القرن التاسع عشر ان يرقى الى تحسسها . ومؤداها ان الرمز ، والأسطورة ، والصورة تخص جوهر الحياة الروحية . صحيح انه كان بالامكان ان ينال منها التلمويه ، وان تتعرض الى الحذف ، والى انحلال مقلما ، لكن لن يقض عليها ابدأ ، ولن تصير الى زوال . هنالك ما يبرر بذل الجهد من اجل دراسة استمرارية الاساطير الكبرى ، طوال القرن التاسع عشر . كان بإمكان المرء ان يرى كيف قاومت الاساطير حالة الجمود بفضل الأدب خصوصاً (١) ، على الرغم من اضطرارها ،

(١) يوضح ايلياد كلامه ، يقول : « يا له من عمل رائع يأتيه المرء عندما يكتشف ذلك الدور الروحي الحقيقي الذي لعبته الرواية ، في القرن التاسع عشر » . لقد كانت بمثابة الخزان الكبير للأساطير التي انخفضت رتبته ، على الرغم من كل « الصيغ » العلمية ، والصيغ ذات النزعة الواقعية والاجتماعية التي كانت سائدة .

حينذاك ، الى تغيير شعاراتها ، بدون انقطاع ، وعلى الرغم من المنزلة
الوضيعة التي آلت اليها .

على هذا المنوال ، بقيت أسطورة الفردوس الأرضي ، الى أيتامنا ،
تحت شكلها المتمثل في « فردوس البحر المحيط » . منذ مائة وخمسين
عاما ، راحت جميع الآداب الأوروبية الكبرى تتنافس ، فيما بينها ،
مشيدة بأوصاف جزر الفراديس الرائعة القابعة في « البحر المحيط
الكبير » . لكن الواقع كان يختلف عن ذلك التصور ، جملة وتفصيلا .
إن أرضها منبسطة الأرجاء ، وطبيعتها مملّة ورتيبة ، ومناخها موبوء ،
ولنسائها قبح ودمامة السخ . وهكذا كانت صورة « فردوس البحر
المحيط » تقاوم أي واقع جغرافي .

ها هنا ، الوقائع الموضوعية لا تمت بأية صلة الى « فردوس البحر
المحيط » لكن ذلك الفردوس كان من مرتبة لاهوتية . لقد آلت اليه كل
الصور الفردوسية ، المكبوتة بفعل سيادة النزعة الوضعية ، والنزعة
العلمية ، فتمثلها جميعها ، وأجرى عليها تعديلا جذريا . إن ذلك
الفردوس الأرضي الذي راود مخيلة كريستوف كولب ، واعتقد أن مكانه
في العالم الجديد – وربما لم يفكر أنه اكتشفه – تحول في القرن التاسع
عشر الى جزيرة في البحر المحيط . لكن وظيفته ، من الوجهة النفسية ،
بقيت على حالها .

هنالك ، في « الجزيرة » ، في « الفردوس » يمضي الوجود ، وتتلحق
أحداثه خارج الزمان ، وخارج نطاق التاريخ . فيه يتمتع الإنسان
بالغبطة والسعادة ، وبالحرية . ولا يخضع الى أي شرط من الشروط ،
ليس عليه أن يكدح من أجل العيش ، ولنسائه جمال فتنة ، ولهنّ صبا
دائم لا يزول . ليس فيه « قانون » يحول دون مواصلة العشق والفرام .
حتى العربي كان يجد ، في الجزيرة النائية ، معناه الميتافيزيائي . ذلكم هو
شرط الإنسان الكامل ، وشرط آدم قبل السقوط . وشتان ما بين
الصورة والواقع . إذ يمكن للواقع الجغرافي أن يكذب ذلك المشهد

الفردوسي . وكان باستطاعة النساء القبيحات ، البدينات ، المرور أمام المسافرين ، من دون أن يراهن أحد . أن عيونهم مفتوحة لكنها لا تبصر ، وأن رؤية المسافر لم تكن لتتم الا من خلال صورة المرأة المجلوبة ، والمستقرة في أعماق النفس .

الرمزية والتحليل النفسي

ليس الفكر الرمزي بالمجال القاصر على الطفل والشاعر ، أو على مختل العقل ، لأنه يلزم جوهر الكائن الانساني ، ويسبق امتلاك اللغة ، ومرحلة المحاكاة الاستدلالية . ان الرمز ليكشف بعض أوجه الواقع ، الأشد عمقا ، والتي تشكل تحدياً لاية وسائل أخرى للمعرفة . وليست الصورة ، والرموز ، والأساطير ، بالابداعات غير المسؤولة التي تأتيها النفس . إنها تستجيب الى ضرورة ، وتؤدي وظيفة . أعني أنها تميّط اللثام عن أنماط الوجود ، الحافلة بأوفر الأسرار ، وبالتالي ، تتيح لنا دراستها أن نعرف الانسان على نحو أفضل ، « الانسان كما هو ، بلا إضافة » : ذلك الكائن الذي لم تنل منه شرائط التاريخ .

جدير بالذكر أن كل انسان يحيا في احضان التاريخ ، إنما يحمل ، في ذاته ، قسطا وافرا من انسانية ما قبل التاريخ . هذه النقطة ، بالتأكيد ، لم تغب ، أبدا ، عن البال ، حتى في مرحلة سيادة النزعة الوضعية الأشد تزمّتا . فمن يا ترى يعرف معرفة أفضل من صاحب نزعة وضعية ، ان الانسان هو « حيوان » محدود ، ومحكوم من قبل ذات الغرائز ، التي تحدد ، وتحكم أخوته من البهائم ؟

انه تأكيد صحيح ، لكنه جزئي ، يفيدنا ، بدون ريب ، عند وضع مخطط لمراجع الدراسة . لقد بدأ الناس ، في أيامنا ، يرون أن الجانب المعزول من التاريخ ، عند كل كائن بشري ، لن يتلاشى ، في المملكة الحيوانية التي ينتمي اليها - كما ساد الاعتقاد في القرن التاسع عشر - ولن يضمحل ، عند نهاية الأمر ، في « خضم الحياة » . لكنه ، على

العكس ، ينمو ، ويتفرع ، ويعلو فوق الحياة . إن هذا الجانب ، الغريب عن التاريخ ، عند الكائن البشري ، يحمل ، كما الوسام ، طابعا لذكرى وجود ، أشمل وأوسع ثراء ، وجود أقرب الى الفبطة والى السعادة .

ان كائنا مرتبطا بشرط من الشروط ، ارتباطا تاريخيا - كإنسان من بلاد الغرب ، في أيامنا ، على سبيل المثال - عندما يترك نفسه ليجتاحها الجانب غير التاريخي المقيم في أعماقه ، وهذا يتأتى ، في غالب الأحيان ، وبصورة حاسمة ، أكثر مما نتصور ، عندها لا يحصل ذلك الاجتياح ، بالضرورة ، من أجل الارتداد الى المرحلة الحيوانية للبشرية ، ويهدف النزول ، من جديد ، الى ينباع الحياة العضوية ، الأكثر عمقا . وينبغي أن نذكر ، أيضا ، أن المرء - مهما قيل في وجوده الواقعي - إنما يسترجع ، في العديد من الحالات ، بالصور والرموز التي يطلقها ، مرحلة فردوسية تعود الى الإنسان الأولي ، لأن ذلك « الإنسان من الأوائل » يتأكد ، خصوصا ، كنموذج أول ، يستحيل « تحقيقه » ، بصورة تامة ، من خلال وجوده كإنسان معين ومحدد .

وعند تخلي المرء عن تاريخيته لا يتنازل عن خاصته ، ككائن بشري يؤول الى التلاشي في « الحيوانية » ، وإنما يعثر على لفة ، وأحيانا ، على تجربة « فردوس مفقود » . أن الأحلام ، وأحلام اليقظة ، وصور حنينه ، ورغباته وأشواقه الخ ، كلها قوى تحمل الكائن البشري المرتبط بشرطه ارتباطا تاريخيا ، وتسقطه في عالم أغنى ، للغاية ، من العالم المغلق الخاص بـ « ظرفه التاريخي » .

على حد تعبير السرياليين ، باستطاعة كل إنسان أن يصير شاعرا : وما عليه إلا أن يعرف كيف يستسلم الى الكتابة الآلية . وأن هذه الطريقة في الشعر تجد التبرير ، على الوجه الأكمل ، باعتبارها تعود الى سيكولوجية سليمة . نذكر في هذا الصدد ، أن « اللاشعور » ، كما يسمونه ، يفوق في « الشاعرية » ، والى حد بعيد ، الحياة الشعورية ، ويفوقها ، أيضا ، في المجال « انقلسفي » و « الاسطوري » ، إذ ليس من

الضروري ، دائماً ، أن يكون المرء على علم بالميثولوجيا ، من أجل أن يحيا الموضوعات الاسطورية الكبرى . ولا شك أن علماء النفس يعلمون ذلك الأمر تمام العلم . إنهم يكتشفون أجود الميثولوجيات من خلال « أحلام اليقظة » ، أو من خلال أحلام المرضى الذين يعالجونهم . ذلك أن اللاشعور لا تسكنه الغيلان ، دون سواها . هنالك للآلهة ، والإلهات ، وللأبطال ، وللجن ، موطن في اللاشعور أيضاً .

ولا يخفى أن غيلان اللاشعور هي ، بدورها ، من النوع الميثولوجي . لأنها تواصل أداء المهمات ذاتها ، التي اطلعت بها في سائر الميثولوجيات : والمتمثلة ، في المحصلة ، بمتابعة مساعدة الإنسان على انقاذ ذاته ، وعلى اكمال اطلاعه على عالم الأسرار .

نلفت الانتباه الى أن الأسلوب العنيف الذي اتبعه فرويد ، وتلامذته الأكثر تشدداً ، أثار حفيظة القراء ، من ذوي الفطنة والحصافة . غير أن ذلك الأسلوب غير المستساغ مرده سوء الفهم عند فرويد . أن الجنس ، في حد ذاته ، ليس مدعاة للسخط والاستياء . إنما الأيديولوجيا التي بناها فرويد على الحياة الجنسية الخالصة هي التي أثارت الاستنكار .

أن فرويد ، المأخوذ بسحر رسالته — وقد دار بخلده أنه الكبير من ذوي الفطنة ، مع أنه ليس إلا الأخير من أصحاب النزعة الوضعية — لم يكن بمقدوره أن يدرك أن الحياة الجنسية ما كانت ، في يوم من الأيام « خالصة » ، لا علاقة لها بسواها ، بل كان لها ، دائماً ، وفي كل مكان ، وظيفة متعددة الأغراض . ولعل الأولى ، وربما الأسمى ، كانت الوظيفة التكوينية . وكذلك لم يكن باستطاعة فرويد أن يدرك أن التعبير عن موقف نفسي بمفردات جنسية لا يعني ، على الإطلاق ، الحط من شأنه ، لأن الجنس — باستثناء موقف العالم الحديث — كان ، في كل زمان ومكان ، تجلياً للقداسة . ولقد كان الفعل الجنسي ، في نظر الأقدمين ، فعلاً تاماً غير منقوص ، وكان ، بالتالي ، وسيلة للمعرفة .

وبوسعنا القول أن الميل الذي يشعر به الولد الذكر نحو أمه ، إضافة الى نتيجه الطبيعية : مركب أوديب ، لا يؤديان الى الخجل ، ولا يشكلان فضيحة ، إلا بمقدار ما يجري التعبير عنهما بالوصف الواقعي ، بدلا من أن يتم الحديث عنهما ، كما يجب أن يكون الحديث ، أي بوصفهما **صوراً** . ألا ترى أن صورة الأم هي **الحقيقة** ، وليست هذه الأم أو تلك : الأم الموجودة هنا ، وفي هذا المكان بذاته ، كما يوحي لنا فرويد ؟ إنها صورة الأم التي تكشف - **ووحدها يمكن أن تكشف** - عن واقعها وعن وظائفها ، التي هي ، في الآن عينه ، من طبيعة سيكولوجية ، وانترولوجية ، وكوسمولوجية (١) . وأما التعبير عن الصور ، بمفردات تتصل بالواقع المحسوس ، فهو عملية لا معنى لها ولا تفضي الى شيء . **ان الصور تضم ، بالتأكيد ، كل التلميحات الدالة على الواقع الشخص** . وقد ألقى فرويد عليها **الأضواء** . لكن الواقع الذي تحاول التلميحات والاشارات التعبير عنه ، لا يتيح للصور - أي للإحالات الى الحسي والشخص - أن تستنفذه بتمامه . هنالك إذن فارق بين الصورة ، بما فيها تلميحات واشارات دالة على الواقع ، وبين الواقع ذاته ، الغني والزاهر بالحياة .

أضف الى ذلك أن البحث في « أصل » الصور يطرح مشكلة ، بدون موضوع ، لأننا عندها ، نكون أشبه بمن يجادل في وجود « الحقيقة » الرياضية ، بحجة أن « الاكتشاف التاريخي » للهندسة ، مثلا ، لم يتم على المستوى النظري ، وإنما نجم عن الاعمال التي قام بها المصريون عند مد القنوات في منطقة الدلتا .

ومن الناحية الفلسفية ، أيضاً ، هذه المشاكل الخاصة بـ « أصل » الصور ، وبالتعبير الصحيح عنها ، تبدو بدون موضوع - حسبنا أن نذكر بأن الانجذاب نحو الأم الذي يفسر على المستوى المباشر والمحسوس ،

(١) تكمن ميزة يونغ الكبرى في تجاوزه التحليل النفسي الذي أتاه فرويد ، بسبب انطلاق دراسته من علم النفس بالذات . وهذا ما أتاح له أن يعيد الى الصورة دلالتها الروحانية .

كانه رغبة المرء في امتلاك أمه ، لا يضي شيئاً أكثر مما تقوله الكلمات . هذا من حيث التعامل مع الواقع . أما التعامل مع الصورة فيدل ، على انعكس ، على دلالة أخرى . فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأمر يتعلق بصورة الأم ، عندها يكون للرغبة في امتلاك الأم دلالات كثيرة ، في وقت واحد ، لأنها رغبة في استعادة الغبطة الأولية ، التي كانت للمادة الحية قبل تنكها ، مع كل امتدادها في المجال الكوسمولوجي ، والأنثروبولوجي ، ولأن الأم تمثل الاغراء الذي تمارسه المادة على الروح ، ولأنها أيضاً هذا الحنين الى الوحدة الأولية ، الذي يفضي ، بالنتيجة ، الى الرغبة في تأمين الانسجام ، وفي ازالة التعارض والتناقض .

هكذا ، كما قيل ، وكما نستدل في الصفحات التالية ، تظهر الصور ، من حيث بنيتها بالذات ، متعددة المعاني والدلالات . وإذا كان الفكر يستعين بالصور من أجل ادراك الواقع النهائي للأشياء ، فلان ذلك الواقع ، بالفعل ، يتجلى بطريقة فيها تناقض وتعارض ، ولا يسعنا ، بالتالي ، ان نعبر عنه بوساطة المفاهيم . نحن على علم بالمجهودات اليائسة التي بذلتها النزعات اللاهوتية ، والميتافيزيائية - الشرقية منها كما الغربية - من أجل التعبير ، بالمفاهيم ، عن تطابق الاضداد : وهو شكل من أشكال الوجود يجري التعبير عنه بسهولة ، وبلافاضة والاسهاب ، عن طريق الصور والرموز .

إذن ، الصورة ، باعتبارها صورة ، وبوصفها حزمة من الدلالات ، هي الحقيقة . وليست واحدة ، فقط ، من بين دلالاتها ، أو واحدة من إحدى مستويات مرجعيتها . وعلى هذا الاساس ، فان التعبير عن الصورة ، بمفردات الواقع الشخص ، وبارجاعها الى واحدة ، فقط ، من بين دلالاتها المتعددة ، هو أشد سوءاً من بتر الصورة ، ومن تقطيعها الى أشلاء . إنه لفي ذلك الاجراء إبادتها ، والفاؤها كأداة للمعرفة .

نحن لا نجهل ان النفس تثبت ، في بعض الحالات ، صورة على مستوى مرجعية واحدة ، هو المستوى « العيني المحسوس » . لكننا

نرى ، في هذه الحالة ، دليلا على فقدان التوازن النفسي . يوجد ، بلا ريب ، حالات لا تدل فيها صورة الأم إلا على رغبة المرء الملحة في أمه أمام مثل ذلك التفسير الجسدي لرمز ما ، يجمع علماء النفس على رؤية علامة دالة على أزمة نفسية . ذلك أن كل تقليص ، وكل انحسار ، على مستوى جدلية الصورة هو أمر غريب وشاذ .

صحيح أن تاريخ الأديان يحفل بتأويلات أحادية . لكنها تبقى ، في المحصلة ، حالة نادرة ، في مجال الرموز . ربما لا نعثر على رمز واحد كبير لم يكن تاريخه تماقبا لآسي « سقوط » متعدد . وقد يكون بالامكان القول أن لا وجود لهرطقات شنيعة ، ولا لتهتك وضيع ، ولا لأعمال تصسف ووحشية ، وكذلك لا وجود لحماقة ، ولغباوة ولتصرفات لا معقولة ، إلا وتلقى « التبرير » في مبدئها ذاته ، عن طريق الأخذ بتأويل — ولأنه متحيز وناقص — هو تأويل خاطيء لرمزية عظيمة .

بقاء الصور

ليس من الضروري الاستشهاد باكتشافات علم نفس الأعماق ، أو بالطريقة السريالية المستندة الى الكتابة الآلية ، من أجل البرهان على بقاء ميتولوجيا غنية ، واستمرار عملها في تحت الشعور ، عند الإنسان الحديث . وإنها لميتولوجيا ذات خصوصية روحانية ، ولا ترقى إليها ، حسب رأينا ، حياته الشعورية . يمكننا أن نفرض الطرف عن الشعراء ، أو عن الأفراد في الأزمات النفسية ، من أجل اثبات فعالية وقدرة الرموز عند الإنسان العادي ، إذ من الملاحظ أن حياة المرء مهما كانت خاملة وباهتة ، إنما تحفل بالرموز ، وكذلك يحيا بالصور أكثر الناس «واقعية» .

ومع تكرار ما قلنا ، وكما سنبين ، بأسهاب في تنمة هذا الكتاب ، نشير الى أن الرموز لا تختفي ، على الإطلاق ، من الفعالية النفسية . يمكن أن تبدل مظهرها ، لكن وظيفتها تبقى بدون تغيير . وما على المرء إلا إزاحة الأقنعة الجديدة عنها . وبمقدورنا القول أن «الحنين» الى الماضي في

أدنى أشكاله يخفي في طياته « الحنين الى الفردوس » وقد المأنا الى صور « فردوس المحيط » التي تلازم متن هذا الكتاب ، وكأنها عرض لفيلم متصل .

ترى من قال عن السينما انها « مصنع الأحلام » ؟ .

بالتأكيد ، بوسع المرء تحليل الصور التي تطلقها ، فجأة ، إحدى المعزوفات ، المرافقة لأكثر الأغاني العاطفية ابتداءً . وعندها سيتأكد أن تلك الصور تبوح غالباً ، بالحنين الى ماض غارق في الأساطير ، تحول الى نموذج أول ، يفعل في الإنسان فعله ، ثم يدرك أن ذلك الزمان القديم يشتمل على ألف دلالة ، وعندما تراوده ذكراه تنتابه الحسرة على ماض انقضى وصار الى زوال . أن الزمان ليبدل على كل ما كان يمكن أن يحدث ولكنه لم يحدث بالفعل . كذلك يعبر عن الأسف على كل وجود لا يصير وجوداً الا عندما يكف عن أن يكون شيئاً آخر . انه يكشف عن حزن المرء لانه لم يتسن له العيش في المكان ، وفي الزمان اللذين توحى بهما أغنية عاطفية - أية كانت الوانها المحلية ، أو التاريخية - وتبعاً لذلك يحز في نفسه أن لا يحيا ايقاع « زمان قديم رائع ، توارى مع عهد باليكاس في روسيا وانقضى مع العهد الروماني في الشرق ، ويشعر بالخيبة والمرارة لانه لا ينعم بمكان هادئ جميل يحاكي جزيرة هايتي التي تنقل الأفلام أوصافها ، ولانه لا يتذوق حياة أصحاب الملايين من الأمريكان ، وحياة الامراء في البلاد الثائية ، بلاد الغرائب والعجائب . الخ .

خلاصة الكلام ، أن ذلك الماضي البعيد ليكشف عن الرغبة في شيء مختلف تماماً ، عما يوجد في اللحظة الحاضرة . انه ، في المحصلة ، شيء يتعذر بلوغه ، أو هو مفقود ولا ترجى استعادته : انه « الفردوس » .

المهم في تلك الصور الدالة على « الحنين الى الفردوس » أنها تقول : دائماً ، عن الموضوع الذي تنقله ، أكثر مما يمكن التعبير عنه بالكلمات .

لهذا يعجز معظم الناس عن الحديث عن تلك الصور ، لا لأنهم أقل ذكاء من سواهم . بل لأنهم لا يولون أهمية كافية الى لغتنا التحليلية .

ولا يخفى أن مثل تلك الصور تفضي الى تقريب بني الانسان بعضهم بعضاً ، بفعالية أقوى وبواقعية أشد مما تفعل اللغة التحليلية . بهذا الاعتبار اذا ما قام تعاون تام بين البشر ، فليس بالامكان الشعور به وتحديدده إلا على مستوى الصور - ولا نقول الموجودة تحت الشعور Subconscient ، لأن لا شيء ، ايضاً ، يدل على عدم وجود مستوى يتجاوز الشعور (Transconscient) .

إلا أن الانسان لم يكن حذراً بالقدر الكافي ، إزاء تلك الاشكال من « الحنين » ، ولم يشأ أن يرى فيها إلا انتفاً من الحياة النفسية ، خالية من الدلالة ، وكان أقصى ما يتوقع منها أن تقدم توضيحاً عن حالات من الهروب النفسي . أضف الى ذلك أن الحنين الى الماضي يحمل ، أحياناً ، دلالات تحكم مواقف الانسان . وبهذا الوصف يفرض نفسه على الفيلسوف ، وعلى اللاهوتي ايضاً . غير أن الانسان لم ينظر الى حالات الحنين نظرة جدية . وكان يرى فيها التفاهة والبطلان . انها مجرد صورة عن الفردوس المفقود ، تطلقها بصورة فجائية ، موسيقى صادرة عن أوكرديون . إذن هنا موضوع مطروح للدراسة . انما يغيب عن البال أن الحياة الحديثة حافلة بأساطير نصف منسية ، وبتجليات مقدسة ، منحدره من منزلتها المرموقة ، وبرموز متحوّلة عن خطها . لقد أدى انتزاع القداسة ، عند الانسان الحديث الى تشويهه محتوى حياته الروحية . الا أن ذلك الاجراء لم يقو على تحطيم الأرحام في مخيلته ، إذ ما برحت تحتفظ بمجموعة من **المخلفات الميثولوجية** ، في مناطق لا تطالها الرقابة الشديدة . أضف الى ما سلف ، أن الجانب الأكثر « نبلاً » في وجدان إنسان حديث هو أقل « روحانية » ، على وجه العموم ، مما نحن ميّالون الى الأخذ به . وإن دراسة سريعة لهذه المنطقة « النبيلة » ، و « الراقية » من الوجدان تكشف عن بعض من الذكريات الغامضة ، وعن مجموعة من الأحكام المتأصلة

تتناول «معنى الحياة» و «الواقع النهائي للأشياء» وتعود إلى مستويات مختلفة : دينية ، وأخلاقية واجتماعية ، وجمالية الخ .

لكن لنحذر أن نبحت فيها عما بات يدعى بأسطورة الفردوس المفقود ، وبصورة الإنسان الكامل ، وبألغاز المرأة والحب . إن ما نأتي على ذكره نلمحه مع جملة أمور أخرى — وما أشد ما نالها من العلمانية ، والتمويه ، وما أصابها من تدهور في المكانة . نراه في ذلك المد نصف الشعوري الذي طغى على أنماط الوجود ، الأكثر تفاهة والأشد نهافتاً وابتذالاً ، والمتمثل في أحلام اليقظة ، وفي الكتابة المقيمة ، وفي غيبث الصور التي تختال في الشعور ، في الأوقات الخلوية الجوفاء : عندما يمضي المرء في الشارع مثلاً أو يكون في قطار الأنفاق ، أو عندما ينصرف إلى اللهو ، وإلى التسلية من على نوع . وحسبنا أن نلفت الانتباه ، في هذا المقام ، إلى أن هذا الكثر الاسطوري يرقد هنا : في هذه الحالات كلها ، وقد أخذ شكل « العلمانية » وانطبع بطابع « الحداثة » . ولا بد من الإشارة إلى أن مثل تلك الصور — كما برهن فرويد — أصابها ما أصاب التلميحات المتسرعة للغاية ، والموجهة إلى وقائع تتصل بالجنس ، مما دفعها إلى تبديل « شكلها » . ومن أجل أن تضمن الصور لنفسها البقاء اتخذت شكلاً « مألوفاً » ، ولهذا الاعتبار لم تتناقض أهميتها .

إن الصور الفاقدة لمنزلتها السابقة ، تقدم نقطة الانطلاق الممكنة لتجديد الإنسان الحديث تجديداً روحياً . وإنه لمن الأهمية بمكان — فيما نعتقد — أن نعثر على ميثولوجيا كاملة — إن لم نقل على لاهوت ميثولوجيا كامنة في حياة الإنسان الحديث ، « آية » كانت الحياة . ويرجع إليها صعود التيار من جديد ، وإعادة اكتشاف الدلالة العميقة ، لكل تلك الصور الذابلة الباهتة ، ولكل الأساطير النازلة من منزلتها العالية .

لا نطبق أن يردّد أحد على مسامعنا ، أن تلك النفاية من الصور لم تعد تشغل بال الإنسان الحديث ، وأنها تخصّ ماضياً خرافياً اتقطع ، لحسن الحظ ، بفعل القرن التاسع عشر ، وأنها تصلح للشعراء ، وللأطفال ، ولراكبي قطار الاتفاق ، من أجل أن يشبعوا من الصوّر ، ومن صنوف « الحنين » . لكن لندع جماعة الرصانة والجدّ - حفظهم المولى - يواصلون التفكير ، و « صنع التاريخ » . وكلّنا يعلم إن مثل ذلك الفصل بين « الجدّي في الحياة » ، وبين « الأحلام » ، لا مقابل له في الواقع .

الإنسان الحديث هو حرّ في إزدياء الميثولوجيا ، والانظار اللاهوتية الوثنية . وسوف لا يمنع ذلك التصرف من أن يواصل الاقتيات بالأساطير الهابطة من عليائها ، وبالصوّر المعزولة عن مرتبتها . لا ترى إن أشدّ الأزمات التاريخية هولا ، في العصر الحديث - الحرب العالمية الثانية ، وما رافقها وما أعقبها - أظهرت ، بالقدر الكافي ، أن القضاء ، على الأساطير ما هو إلا ضرب من الوهم ؟

وحتى في « المواقف التاريخية » الأكثر ياساً - في خنادق استالينغراد ، وفي معسكرات الاعتقال النازية والسوفيتية - كان رجال ونساء يرددون الأغاني العاطفية ، وكانوا يصيخون السمع إلى الحكايات والروايات ، وقد بلغ بهم الأمر حد التضحية بجزء من حصتهم الهزيلة في الطعام إلى راوي الرواية . وفي غضون ذلك ، ما كان على الرواية إلا أن تحتل مكانة الأساطير . أما الأغاني العاطفية فكانت تزخر بألوان من « الحنين » إلى زمان انقضى .

كل ذلك الجانب الاساسي ، عند الإنسان ، والذي لا ينال منه تقادم الزمان ، والمسمى بـ « الخيطة » ، يسبح في ملء الرمزية ، ويواصل

انعيش من الاساطير ، ومن لاهوت الازمنة السحيقة(١) . انه ليعود الى
الانسان الحديث - حسب رأينا - « ايقاظ » ذلك الكنز ، الذي لا يقدر
بشئ من الصور المحمولة في نفسه . يعود اليه ، وحده ، ايقاظ تلك
الصور ، من أجل ان يتأملها ، وهي عذراء ، ومن أجل ان يتمثل رسالتها .

ولقد عبرت الحكمة الشعبية ، في العديد من المرات ، عن أهمية
المخيلة من أجل سلامة الفرد ذاته ، ومن أجل الحفاظ على ثراء ، وعلى
توازن حياته الداخلية . بهذا المعنى ، تواصل بعض اللغات الحديثة
الاشفاق على الانسان « فاقد المخيلة » فتصفه بالكائن المحدود ، والضعيف ،
والكئيب ، وبالبائس .

وقد اظهر علماء النفس ، وفي مقدمتهم يونغ ، الى أية درجة تصدر
مآسي العالم الحديث ، عن فقدان التوازن العميق في النفس - الفردية
والجماعية على حد سواء - ويتأتى ، جانب هام من تلك المآسي عن قحط
متعاطف في المخيلة .

ومن جهة أخرى ، ان قولنا : « امتلاك مخيلة » يعني : ان ينعم
المرء بشراء باطني ، وبمد عفوي من الصور ، لا ينقطع .

لكن العفوية لا تعني الابداع الاعباضي . وبالنسبة لاشتقاق
الكلمات نرى ان لكلمة مخيلة (Imagination) (٢) ، الفرنسية ، ارتباط
بالكلمة اللاتينية (Imago) وتعني الصورة . وهناك ارتباط في المعنى

(١) راجع التحليلات الفنية والعميقة التي أجراها غاستون باشلار في كتبه عن المخيلة
والمادة ومنها : كتاب الهواء والأحلام . وكتاب الأرض والأحلام اليقظة . يعتمد
باشلار ، خصوصاً ، على الشعر والأحلام . ويبين كيف تتابع الأحلام والصورة
الشعرية عمل الرمزيات المقدسة ، واليتولوجيات القديمة .

(٢) المخيلة : هي القدرة على تصور - أو تشكيل صور - الأشياء ، في الدهن . ويطلق
عليها اسم « التخيل التمثيلي » . وتعني المخيلة أيضاً القدرة على الإبداع . وعندها
نسمي فعلها بـ « التخيل المبدع » . (المترجم) .

بين التصور (representation) والتقليد (Imitation) . وكلمة قلد
اللاتينية (Imitor) تعني أيضاً استعاد (Reproduire) (١) . هكذا ،
تفيد دراسة اشتقاق الكلمات ، بالسواء ، في التعرف على الوقائع
السيكولوجية ، كما وعلى الحقائق الروحية .

ان المخيلة تقلد طرازاً مثالياً - أي صوراً - وتستعيد لها
من جديد الفعالية ، ثم تكررهما الى ما لا نهاية . وان امتلاك مخيلة ، يعني
امتلاك رؤية للعالم في مجموعه ، لانه يعود الى مقدرة الصور ، وإلى
رسالتها ، إظهار كل ما يستمر في مقاومة تشكيل المفهوم (٢) . هكذا أمكن
تقدير مصيبة الانسان « فاقد المخيلة » والتعرف على سبب تدهور
حالته : انه انسان ، مفصول عن الواقع العميق للحياة . ومعزول
عن نفسه .

رغبنا ، في التذكير بهذه المبادئ ، حتى نبين ان دراسة الرمزيات
ليست عملاً علمياً محضاً ، وإنما تقدم فائدة ، ولو غير مباشرة ، من اجل
ان يعرف الانسان نفسه . وباختصار ، ان لهذه الدراسة كلمتها التي
تبقي قولها ، حينما نتحدث عن نزعة انسانية جديدة ، او عن علم
الانثروبولوجيا الجديد . ولا يخامرنا شك بأن مثل تلك الدراسة المعنية
بالرمزيات لن تكون مجدية حقاً الا اذا جرت في اطار عمل تعاوني بين
الباحثين .

لقد كان على علم الجمال في الادب ، وعلى علم النفس ،
والانثروبولوجيا الفلسفية ، ان تأخذ في الحسبان النتائج التي توصل اليها

(١) يعني التقليد أن يفعل المرء ، بالذقة ، ما يفعله غيره ، من انسان وحيوان . ويقضي
ان يكون لديه صورة عما يقلد ، يستعيد ذهنياً (أي يتصورها) ، قبل إعادة
على صعيد الواقع . هكذا تلاحظ صلة بين معاني كلمات : تقليد ، وتصور ،
واستعادة (المترجم) .

(٢) المفهوم Le concept : : هو الفكرة العامة ، المجردة المأالة على الشيء ،
والنظرية على خصائصه الأساسية والمميزة (المترجم) .

علم الأديان ، وعلم الأعراق البشرية ، والدراسات الخاصة بالتقاليد الشعبية . وأنه ، وعلى وجه الخصوص ، من أجل علماء النفس ، ومن أجل نقاد الأدب ، اعتزمنا نشر هذا الكتاب .

غير أن مؤرخ الأديان هو مؤهل ، أفضل من أي شخص آخر ، ليسر ، بمعرفة الرموز ، إلى الأمام . ذلك أن مستنداته هيء في الآن عينه ، أوسع وأكثر شمولاً وأشد تماسكاً ، من تلك التي بحوزة عالم النفس ، وناقد الأدب ، لأنها مستمدة من يتابع الفكر الرمزي بالذات . وأنه لفي تاريخ الأديان بعثر المرء على « النماذج الأولى » لسلوك البشر . أما علماء النفس ونقاد الأدب فلا يسعون إلى غاياتهم ولا يسلكون طرائقهم إلا بالبدائل التقريبية .

مخطط الكتاب

تمت كتابة الفصول الأربع في فترات متباعدة . وكانت موجهة إلى جمهور من القراء ، من ذوي المشارب المختلفة . وقد أضيف إلى الفصل الأول والثاني الحد الأدنى من الملاحظات والشروح . لدى كتابتهما رجعنا إلى مستندات ، كنا أعدناها ، فيما مضى ، إما من خلال دراسائنا السابقة ، وإما من خلال أعمال باحثين آخرين .

على العكس ، يضم الفصل الثالث والرابع ، بعضاً من الملاحظات ، وعدداً من الإشارات إلى المراجع المختلفة ، كما أن المعلومات الواردة فيهما قليلة ، بمفردها ، أن تجعل منهما دراسة متخصصة ، مفيدة ، بصرف النظر عن التأويل الذي تقدمه .

أما الفصل الأخير الذي هو ، أيضاً ، بمثابة خاتمة عامة للكتاب . فيظهر مرفقاً ببيان مقتضب عن المراجع . لكن الموضوع الذي يعالجه هو من الشمول بحيث لا يتيح تقديم عرض يحافظ ، في ذات الوقت ، على الحرص في التوثيق ، وعلى الوضوح الشديد . وإذا ما استثنينا الفصل

الآخر ، فنحن لم نقيم ، في الأساس ، بكتابة الدراسات الأخرى ، حتى
تؤلف سفرأ خاصاً . مع ذلك ، يتناول كل منها في ذهن المؤلف مسألة
واحدة بعينها . أعني : بنية الرمزية الدينية . في الواقع ، كل فصل
يقدم عرضاً لرمزية ، أو لعائلة من الرموز ، وإن بطريقة تختلف من
الواحدة الى الأخرى . إن رمزية «المركز» ، على سبيل المثال ، المدروسة
في الفصل الأول ، والتي تواصل الأخذ بنتائج دراسات أخرى سابقة ،
هي معروضة بطريقة تركيبية ، بدون مراعاة للاشكالات التي يثيرها
« التاريخ » . لهذا فإن الجزء الأول من ذلك الفصل يطرح ، بالضبط ،
مشكلة تتعلق بمدى صلاحية مثل ذلك العرض الإجمالي للرمز . ثم
يذكر ، بإيجاز صلة علم النفس بتاريخ الأديان .

والفصل الثاني يتصدى إلى تحليل رمزية الزمان ، ورمزية
« الخروج من الزمان » ، ضمن السياق الثقافي ذاته ، أقصد الهند
القديمة . وأما الفصل الثالث فيعالج رمزية العقد (Des noeuds)
على مستويين متكاملين . وبعد أن يتوقف عند الهنود الأوربيين مستفيداً ،
شكل خاص ، من أبحاث جورج دوميزيل ، يحاول مقارنة تلك المعطيات
بالرمزيات الموازية لها ، عند ثقافات أخرى ممعنة في القدم .

إننا في هذا الفصل ، على وجه الخصوص ، نقدر مزايا وحدود
كل من طريقة البحث التاريخي والتحليل المورفولوجي . فيه نعرف ،
على نحو أفضل ، ضرورة اللجوء ، على التوالي ، إلى هاتين الطريقتين
المتكاملتين . بعد ذلك ، يأتي الفصل الرابع المتخصص بدراسة مجموعة
من الرموز المترابطة ، والمتصلة بالقمر ، والمياه ، والخصوبة ... الخ ،
مستهدفاً توضيح بنية تلك الرموز ، وينطوي على وصف ينحو المنحى
المورفولوجي . ثم يتناول الفصل الأخير ، مرة أخرى ، نتائج كل تلك
الأبحاث الجارية تبعاً لوجهات نظر مختلفة ، ويعمل على تأمين التكامل
المنهجي للرمزية الموجودة في السحر والدين .

إن عالم النفس هو الأكثر اهتماماً بالفصلين : الأول والثاني ،
وبالفصل الأخير . أما القارئ المنهمك في أشغاله فبوسعه إعفاء نفسه
من قراءة التحليلات والحواشي الواردة في الفصلين الثالث والرابع . وقد
رأينا من غير المناسب الاستغناء عن تلك الملاحظات ، لأن الخطر ، عند
دراسة الرمزية ، يكمن في إجراء تعميم متسرع . نشر في هذا المجال ،
الى الغرباء عن افق الرمزية الذين يميلون الى الاقتصار على اول المعلومات
الآتية اليهم ليسبوا عليها ، بجرأة وتهور ، تأويلات عمومية .

لقد حرصنا على تقديم عرض لنموذجين من تلك الرموز ، من أجل
أن نلفت الانتباه الى مدى تنوع وتعقيد هذا البحث . كذلك رغبتنا في وضع
بعض الملفات ، الفنية للغاية ، تحت تصرف علماء النفس ونقاد الأدب ،
بل والفلاسفة ، لكي نتيح لهم استخدامها لأغراضهم إذا ما دعت اليها
الحاجة .

يكاد يكون من المؤلف العثوز ، في مؤلفات علم النفس ، ونقاد
الأدب ، على معلومات تتصل بالتاريخ والدين . لكنها أكثر من ناقصة :
وتقولها بلا تردد : وخاطئة ، لأن المصادر التي يستقون منها مادتهم ،
هي ، في الغالب ، من تأليف هواة يفتقرون الى أي حس نقدي ، أو هي
من تأليف « منظرين » منعزلين (١) .

(١) في حاشية طويلة ، يذكر إيلياد من هؤلاء المنظرين : سيفمون ، فرويد ، وإميل دركايم .
يرغم فرويد أنه اكتشف أصل الدين من خلال مركب أوديب ، ومن اعتقاد المجتمعات
البدائية « بالطواطم » (والطواطم هو حيوان تزعم بعض القبائل البدائية أنها
تعود اليه في نسبها) .

كذلك دركايم ، صاحب كتاب « الأشكال الأولية للحياة الدينية » الصادر عام
١٩١٢ ، كان يسعى الى اكتشاف أصل الدين في « النزعة الطوطمية » . وهو مع
سعة اطلاعه وأصالة أبحاثه ، وقع - شأن فرويد - بنفس خطأ طريقة التوثيق .
وكان فروير ، من قبل ، توصل الى نتائج تقول بعدم انتشار الطوطمية في كل مناطق
العالم (المترجم) .

يجب غير الاختصاصيين ، فيقولون - وهم على ضواب - انه ليس بمقدورهم أن يخطوا محل علماء الأعراق ومؤرخي الأديان ، وانهم لا يمتلكون الوسائل ، ولا وقت الفراغ للقيام بأبحاث تستلزم تقساً طويلاً ، وانه يترتب عليهم أن يقنعوا بالرجوع الى مؤلفات ذات طابع « عمومي » ، وفي تناول ايديهم . وقد يدفع الشؤم ، في الغالب ، غير الاختصاصيين ، الى قراءة كتب « العموميات » الأكثر ضحالة والأشد نهافتا . وعندما يحالفهم الحظ السعيد بكتاب جيد ، يصدق ، أكثر من مرة ، أن تكون قراءتهم له رديئة ، أو سريعة للغاية .

لهذا السبب قاومنا الرغبة في حذف الاحالات الى المراجع . فربما يسعر البعض من غير الاختصاصيين بالحاجة الى إقامة اتصال شخصي مع كتلة المؤلفات الخاصة بعلم الأعراق وتاريخ الأديان ، بدلاً من الاقتصار على إعداد وجبة طعامهم ، من هذيانات تدمر الى الرثاء ، ومن افكار عتيقة بالية ، يأخذ بها الهواة ، أو « المنظرون » ، الذين يسمون ما نسمعهم السعي الى إظهار تأويلاتهم ، ذات الطابع العمومي ، أمام الناس . لقد أدى الأدب السيكلوجي ، وبخاصة المؤلفات المتصلة بالتحليل النفسي ، الى جعل القارئ يالغ الأفاضية في الحديث عن حالات « فردية » . ففي العديد من المرات ، جرى تخصيص صفحات كاملة ، من أجل التوسع في تفسير الأحلام ، أو أحلام اليقظة ، عند المرضى . في انكثرة ، مثلاً ، تم نشر كتاب ، من سبعمائة صفحة ، عن « ميتولوجيا الأحلام » عند شخص واحد .

ويتفق علماء النفس في اعتبار العرض التفصيلي لكل حالة فردية أمراً ضرورياً . اما عندما يضطر المؤلف الى الحذف ، فيكون مكروهاً في الغالب ، على فعله ، لأن المثل الأعلى يتمثل في نشر الملفات بتمامها . إذن حري به أن يسلك هذا السبيل ، عند دراسة رمزية ما . إذ يتوجب عليه تقديمها في خطوطها الكبرى بل ومع تفاصيلها الدقيقة ، ومع رواياتها المختلفة وتأويلاتها المرجحة .

إن المسألة المركزية الشائكة أكثر من سواها تبقى ، بالطبع ، مسألة التفسير . ويمكننا ، مبدئياً ، أن نتساءل باستمرار ، عن سلامة التأويل والتفسير .

يمكننا أن نبين ، بمناسبة كل حالة ، « ما يعني » هذا الرمز أو ذاك ، استناداً إلى تعدد المقارنات ، وبالأدلة الواضحة الأكيدة ، كما في النصوص ، والطقوس والأوابد ذات الدلالة) ، كما وبالتلميحات المحجوبة إلى حد ما ، وغير الظاهرة للعيان .

لكن بوسعنا أيضاً ، طرح الموضوع بطريقة أخرى ، فنتساءل قائلين : هل كل الذين يستعملون الرموز هم على علم بكل مضامينها النظرية ؟

وعندما نقول ، بصدد رمزية الشجرة الكونية ، أن تلك الشجرة موجودة في « وسط العالم » ، هل نعني أن جميع الأفراد ، المنتمين إلى مجتمعات عرفت تلك الأشجار ، هم على درجة واحدة من العلم برمزية المركز « بتمامها » ؟

لا بد من التنويه بأن مكانة الرمز ، كصيفة من صيف المعرفة ، لا تتوقف على درجة فهم هذا الفرد ، أو ذاك . هنالك نصوص ذات دلالة تقدم البرهان تلو البرهان على أن رمزية المركز كانت شفيفة في مجتمعاتها ، على الأقل ، عند بعض الأفراد في المجتمعات ، الضاربة في القدم . أما سائر أفراد تلك المجتمعات فكانوا يقتصرون على « المشاركة » في الرمزية من دون أن يسفلوا بالهم بمدلولاتها .

إنه من العسير على المرء تعيين حدود لمثل تلك المشاركة ، لأنها تتغير تبعاً لعدد غير محدود من العوامل . كل ما يمكن قوله ، في هذا المجال ، إن إطلاق فاعلية الرمز لا يجري بصورة آلية ، لأنها على علاقة بتوترات تصيب الحياة الاجتماعية . وهي في المحصلة ، محكومة بالانقياعات الكونية .

لكن كل هذا التغييب لدور الرموز ، وهذا الخلل في التعرف عليها ، لكون الانسان يحياها ، لا يبرّر الطعن في سلامة تأويلها . ومن أجل استعارة مثال من مستوى مختلف من الوقائع نقول : هل من الضروري ، للحكم على رمزية « المهزلة الإلهية » ، أن نوجه السؤال الى ملايين القراء ، المنتشرين على كوكبنا كله ، ليذكروا ماذا فهموا بعد قراءة هذا الكتاب الصعب ، أو بالأحرى ، هل من المهم أن نسأل ماذا شعر دانتى نفسه ، وماذا دار بخلده ، عند تأليف ذلك الكتاب ؟

عندما يتناول الأمر نتاجاً طليقاً من القيود يتميز بالشاعرية ، أعني نتاجاً أدبياً يصدر مباشرة عن « الإلهام » أكثر من سواه ، كملفوظات الرومانسية الألمانية ، على سبيل المثال ، فإننا لا نملك ، حتى حق الوقوف عند جوانب ، يراها الأدباء من ابداعهم الخاص ، بهدف تفسير الرمزية التي تنطوي عليها .

إضافة الى ما سلف ، فإن عدم استنفاد الأديب ، في الغالب ، لما يكتب هو أمر يلفت الانتباه . ويلاحظ ، في أيامنا أيضاً ، ظهور رمزيات الأزمنة السحيقة ، من جديد ، وبصورة عفوية ، حتى في مؤلفات الأدباء « الواقعيين » ، الذين يجهلون كل شيء عن تلك الرموز .

مع ذلك ، فالجدل الدائر حول الحدود المشروعة لتأويل الرمزية هو عقيم تماماً . مرةً معنا أن الأساطير تنزل من منزلتها الراقية ، وانها تتحول الى العلمانية ، غير انها لا تصير الى زوال ، إطلاقاً ، حتى في أكثر الحضارات ارتباطاً بالنزعة الوضعية ، واقصد : حضارة القرن التاسع عشر . ذلك ان الرموز والأساطير تهبط إلينا من عهود ممعنة في القدم ، وبهذا الاعتبار ، تؤلف جزءاً من الكائن البشري . لهذا من المتعذر أن لا نعثر عليها ، في أي موقف وجودي ، يتخذه المرء ، خلال حياته في الكون .

. في هذا المقام أيضاً . نفتنم الفرصة لتقديم الشكر إلى معلمنا ،
وصديقنا جورج دوميزيل ، الأستاذ في كولييج دي فرانس ، الذي قام
بقراءة وبتصحيح الكتابة الأولى للفصل الثالث . كذلك نوجه الشكر ،
بشكل خاص ، إلى صديقنا العزيز الدكتور جان كوبلر ، الذي تكرم
وأجرى التصحيح اللفوي لبقية الكتاب .

باريس : أيار (مايو) ١٩٥٢



الفصل الأول

رمزية المركز

علم النفس وتاريخ الأديان

كثير من غير المختصين ، يحسدون مؤرخ الأديان على عمله ، ويتساءلون هل من أمر يشغل المرء ، فيه من التبل والثراء ، مثل مخالطة كبار المتصوفين من كل الأديان ، ومثل العيش وسط الرموز والأسرار ، ومثل قراءة وفهم أساطير الأمم قاطبة ؟

يتصور غير المختصين ، أن مؤرخ الأديان يواجه الاهتمام ذاته إلى موضوعاته . فهو دائماً ، يتربع في مملكته ، ولا فرق عنده أن كان أمام أساطير يونانية أم مصرية ، أو كان أمام رسالة بوذا أو الوجهة التي يريد ، أم كان بصدد تفحص الأسرار الطاوية ، أو كان باحثاً في الطقوس السرية الخاصة بتنصيب القتيان إلى الجماعة ، في مجتمعات الأزمنة الغابرة .

ربما لا يكون هؤلاء على خطأ في تصورهم مؤرخ الأديان إنساناً منصرفاً إلى القضايا الكبرى ذات الأهمية ، ومنهمكاً في فك الرموز الأوسع شهرة ، وفي التعرف على الأساطير الأشد تعقيداً ، والأسمى منزلة ، من بين كتلة الأحداث الهائلة التي تعرض له . لكن هذا الوضع يختلف ، في الواقع ، اختلافاً كلياً ، إذ أن العديد من مؤرخي الأديان هم على درجة من الاستغراق في اختصاصهم ، حتى أنهم لا يعرفون عن أساطير اليونان أو المصريين ، أو عن رسالة بوذا ، أو عن طرق المذهب الطاوي ، أو عن الشامانية ، أكثر مما يعرفه الهأوي الذي يحسن توجيه قراءاته . ذلك أن السنوات الأعظم من

هؤلاء المؤرخين لم يألف ، في الحقيقة ، إلا جانباً محدوداً وهزيلاً من ميدان تاريخ الأديان الضخم . ومع الأسف الشديد ، حتى ذلك الجانب مع تواضعه ، هو ، في الغالب ، مستغل ، من قبله ، استفلالاً سطحياً . وقد ينصرف في أبحاثه إلى فهرسة الآثار ، وإلى تحديد التسلسل الزمني ، وإلى دراسة المؤشرات والدلالات دراسة أخادية وتاريخية .

لهذا فإن مؤرخ الأديان ، المحصور ، رغماً عنه ، ضمن إطار موضوع محدد ، يمتلك الشعور بأنه تخلى عن مهمته الروحية الرائعة التي طالما حلم بها في شبابه ، في سبيل واجب الأمانة العلمية .

إلا إن النزاهة العلمية المفرطة في نتاجه انتهت به إلى عزله عن جمهوره المثقف . وما عدا بعض الاستثناءات النادرة للغاية ، فإن أحداً لا يقرأ مؤلفات مؤرخي الأديان ، من خارج الدائرة المغلقة التي يشكلها تلامذتهم وزملاؤهم .

لم يعد الجمهور معنياً بقراءة كتبهم ، أمّا لأنها ذات طابع تقني إلى حد بعيد ، وإما لأنها مدعاة إلى السأم ، ولا تقدم ، في نهاية الأمر ، أية فائدة روحية . ولشدة ما سمع الجمهور سير جيمس فرازر ، يقول ويردد ، على مدى حوالي عشرين ألف صفحة ، أقاويل ومزاعم مفادها : إن كل ما راود فكر الإنسان ، في سالف الأزمنة ، وكل ما خطر بباله ، وكل ما اشتبه وأبتغى ، وكل أساطيره وطقوسه ، بل وكل آلهته ، وكل تجاربه الروحية ، ليست إلا مجموعة من الحماقات المستهجنة ، ومن الفظائع ، ومن التفاهات والخرافات ، بطلت وزالت ، لحسن الحظ ، بفعل التقدم العقلاني الذي أحرزه الإنسان . ولشدة ما تردد على مسامع الجمهور الكلام ذاته ، من قبل آخرين ، وبصورة دائمة على وجه التقريب ، انتهى به الأمر إلى أن ينساق وراء ما يقال ، وكف عن الاهتمام بالدراسة الموضوعية لتاريخ الأديان . غير أن جانباً ، على الأقل ، من ذلك الجمهور حاول إرواء فضوله المشروع عن طريق قراءة كتب ضحلة للغاية ، تتحدث عن الألغاز التي تطرحها الأهرامات ، وعن الأعاجيب في مذهب اليوغا ،

وعن « الرؤى الأولية » ، أو عن الروابات التي تروى عن الأتلتيد ،
وفضلاً عن ذلك ، شرع الجمهور في الاهتمام بأدب الرعب الذي يطالعه كل
من الهواة ، وأصحاب النزعة الروحانية الجديدة ، والدجالون
المراجمون بالقيس .

باستطاعتنا القول ، ضمن بعض الحدود ، أن المسؤولين عن ذلك
الوضع هم من بين صفوفنا ، من العاملين في تاريخ الأديان ، لقد رغبوا ،
بأي ثمن ، في تقديم تاريخ للأديان يتصف بالموضوعية ، بدون أي يحسبوا ،
دائماً ، الحساب إلى أن ما ينطلق عليه ، في العادة ، وصف الموضوعية ،
إنما ينأى عنها ، ويتبع أشكال التفكير المألوف في زماننا .

كنا سعيينا ما وسعنا السعي (١) منذ قرن من الزمن تقريباً ، إلى
تأسيس تاريخ للأديان يقوم على نظام خاص ويبحث في مجال محدد ، من
دون أن نبلغ ذلك المرمى ، لأن ذلك التاريخ - كما يعلم كل فرد - تابع
تداخله واختلاطه مع علوم عديدة : مع الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ،
وعلم النفس الديني ، وحتى مع علوم الاستشراق .

إن تاريخ الأديان ، مع رغبته الشديدة في حيائة منزلة « العلم »
كان ، بدوره ، عرضة إلى كل الأزمات التي أصابت الفكر العلمي الحديث .
حسب هذا الاعتبار ، كان مؤرخو الأديان ، على التوالي - وبعضهم
ما زال - من ذوي نزعة وضعية ، واختبارية ثم عقلانية ، أو كانوا ذوي
نزعة تاريخية . وبوسعنا الذهاب إلى أبعد من ذلك فنقول : إن أية
طريقة من الطرق التي حكمت مسيرة تاريخ الأديان ، وأن أي تأويل
عمومي ، ومنهجي ، أعطي إلى الظاهرة الدينية ، لم يكن من عمل مؤرخ
الأديان . وإنما صدرت تلك الأمور بمجموعها عن فرضيات قدمها علماء
لغة مرموقون . وعلماء أنثروبولوجيا ، وعلماء اجتماع وعلماء أجناس .
فرضيات قبلها تدريجياً ، جميع الناس ، بما فيهم مؤرخو الأديان .

(١) يقصد المؤلف العاملين في تاريخ الأديان (المترجم) .

بوسعنا عرض الموقف ، في أيامنا ، على النحو التالي :

ان تقدماً هائلاً تحقق في مجال الاعلام ، على حساب تخصص مؤرخي الأديان الشديد ، لا بل على حساب تضحيتهم بجانب من رسالتهم ، لان معظمهم انصرف الى الاستشراق ، او الى علم الاجناس ، او تحول الى العمل في التصنيف الخ .

كذلك خضع مؤرخو الأديان الى طرائق وضعها مدوتو التاريخ ، او العاملون في علم الاجتماع الحديث ، كما لو كانت الدراسة التاريخية لطقس من الطقوس أو لاسطورة ، تشبه تماماً البحث في تاريخ بلد من البلدان ، أو تماثل اجراء دراسة خاصة لشعب بدائي .

بالاختصار ، تم ، حسب ذلك المنظور ، إهمال الأمر الأساسي التالي ، ونعبر عنه بالقول : ينبغي أن لا يقع التشديد ، في عبارة « تاريخ الأديان » ، على كلمة « تاريخ » ، وإنما على كلمة « دين » .

لكن إذا وجدت طرائق عديدة لممارسة العمل التاريخي — من تاريخ الصناعات الى تاريخ الفكر البشري — فانه لا يوجد الا طريقة واحدة ، تصلح لتناول الموضوع الديني ، تقوم على ارتباط اللامرس بالأحداث الدينية ، وقبل كتابة تاريخ شيء ما ، يترتب علينا أن نفهم جيداً تاريخ ذلك الشيء ذاته : نفهمه بذاته ، ومن أجل ذاته . لهذا رأينا من الواجب الإشارة ، في هذا المقام ، الى أهمية مؤلفات الأستاذ فاندري لوي Vander Leeuw ، الذي طالما عمل من أجل فينولوجيا الدين ، وقد أثارت كتاباته العديدة والشهرة ، اهتماماً متجدداً ، عند جمهور المثقفين ، نحو تاريخ الأديان ، بشكل عام .

وبصورة غير مباشرة ، بدا ، عند القراء ، الاهتمام ذاته ، بفضل اكتشافات التحليل النفسي ، وعلم نفس الأعماق ، وبفضل مؤلفات الأستاذ يونغ ، على وجه الخصوص . وفي الواقع ، لم يمض زمن طويل

حتى تبين أن حقل تاريخ الأديان الفسيح ، يؤلف معينا لا ينتضب من العناصر الصالحة للمقارنة ، مع مباحث علم النفس الفردي أو الجمعي : مباحث عكف علماء النفس والمحللون النفسانيون على دراستها .

غير أن أحدا لا يجهل أن رجوع علماء النفس الى مثل تلك المستندات الاجتماعية - الدينية لم ينل ، دائما ، موافقة مؤرخي الأديان .

سنتفحص ، بعد قليل ، الاعتراضات الموجهة الى مثل تلك المقارنات ، وهي جريئة ، في الغالب ، الى أبعد حدود الجراءة . لكن ، لنقلها على الفور : لو أن مؤرخي الأديان تناولوا موضوع دراستهم بمزيد من الروحانية ، ولو أنهم كلفوا أنفسهم النفاذ الى أعماق الرمزية الدينية الموغلة في الزمن ، لما أقدم علماء النفس وجماعة التحليل النفسي ، على الأدلاء بدلوهم وعرض تأويلاتهم ، التي تبدو ، في عيون الاختصاصيين ، سطحية للغاية . لقد وجد علماء النفس في كتبنا (١) أفكارا رائعة ، لكن نادرا ما وجدوا شروحا وتفسيرات تذهب في العمق . وهذا ما حملهم على سد هذه الثغرة ، وتعويض هذا النقص ، بتنصيب أنفسهم محل مؤرخي الأديان وبتقديم فرضيات ذات طابع اجمالي ، في أغلب الأحيان .

بموجز الكلام نقول : الصعوبات الواجب تجاوزها في هذه الآبام ، هي التالية :

١ - من جهة أولى ، لدى اختيار مؤرخ الأديان مهمة تدوين تاريخ موضوعي ، و « علمي » ، اضطر الى الوقوف ضد الاعتراضات الموجهة الى النزعة التاريخية لأنها تحصر اهتمامها بالتاريخ .

٢ - ومن جهة ثانية ، ترتب عليه ، أيضا ، الاجابة على التحدي ، الذي فرضه عليه علم النفس بصورة عامة ، وبخاصة علم نفس الأعماق ،

(١) يقصد ابياد مؤلفات مؤرخي الأديان (المترجم) .

ذاك العلم الذي مع بدء عمله بالاستناد الى المادة التاريخية - الدينية ،
قدّم فرضيات للعمل ، أوفر حظا ، وأكثر خصبا ، أو هي ، على أية
حال ، أبعد صدق من الفرضيات المألوفة عند مؤرخي الأديان .

ومن أجل أن نفهم ، هذه الاعتراضات وهذه التحديات ، بشكل
أوضح ، لنرجع الى موضوع هذه الدراسة ، دراسة رمزية « المركز » .

– لمؤرخ الأديان الحق أن يطرح علينا الأسئلة فيقول :

ماذا تعني مفردات رمزية « المركز » ؟

أي الرموز هي المقصودة ؟

عند أي الشعوب ، وأية الثقافات ؟

وبوسع مؤرخ الأديان أن يستطرد قائلا :

أنتم لا تجهلون أن عهد تايلر Tylor ومانهارد Mannhardt
وغرازر ما زال يفعل فعله . ولم يعد من حقنا ، في هذه الأيام ، أن نتكلم
عن الأساطير وعن الطقوس ، بعبارات عامة ، ولا يصح أن نتحدث عن
وحدة ردود فعل الإنسان البدائي ، حيال الطبيعة .

هذه العموميات ما هي إلا تجريدات ، شأن التعميمات التي تنطوي
عليها ، في الغالب ، عبارة « الإنسان البدائي » . ما هو محسوس وعيني
إنما هو الظاهرة الدينية المتجلية في التاريخ ، ومن خلاله . ولكونها تظهر
وتتجلى ، فهي مشروطة بالتاريخ .

إذن ، أي معنى ، على سبيل المثال ، يمكن أن تناله ، في تاريخ
الأديان ، عبارة : التعامل الطقسي مع الخلود ؟ وينبغي أن نوضح ، على
الفور ، أي خلود نعني ، لأننا لسنا على يقين ، بصورة قلبية ، بأن

الإنسانية ، في مجملها ، امتلكت ، عفويا ، الحدس بالخلود ، أو حتى الرغبة فيه ؟

ثم هنالك اعتراض يقول :

أنت تتحدث عن « رمزية المركز » ، فبأي حق تذهب الى الحديث عنها بوصفك مؤرخ أديان ؟

ترى هل بمقدورنا إطلاق تعميم « رمزية المركز » بهذه البساطة ؟

علينا ، بالآخرى ، أن نشرع بالتساؤل :

في أية ثقافة ، وعقب أية أحداث تاريخية ، تبلور المدلول الديني « للمركز » ، أو مدلول « الخلود » ؟ وكيف تكلمت هذه المدلولات ووجدت تبريرها ضمن إطار نظام ثقافة معينة أو سواها من الثقافات ؟ وكيف أمكن لها أن تنتشر ؟ ومن خلال أي من الشعوب لاقت رواجها ؟

بعد الاجابة عن جميع هذه الاسئلة الأولية ، يغدو من حقنا إطلاق التعميمات ، وصياغة المذاهب ، والحديث ، بالاجمال ، عن "الطقوس المتعلقة بالخلود ، أو عن رموز « المركز » . وإن لم نفعل ذلك ، نأت عملاً يخص علم النفس ، أو الفلسفة ، بل وينتمي الى علم اللاهوت . لكنه لا يمس تاريخ الأديان .

أرى ان كل هذه الاعتراضات تجد تبريرها . وبوصفي مؤرخ أديان أميل الى اخذها بعين الاعتبار . لكن لم يدر بخلدي أنها تؤلف عقبات يتعذر التغلب عليها . كذلك أعلم علم اليقين أننا نواجه ظواهر دينية . ولجرد أنها ظواهر ، أي لأنها تتجلى وتتكشف أمامنا ، فهي مضروبة ، مثلما تضرب قطعة النقود ، بالظرف التاريخي الذي رأت فيه النور .

حسب هذا الاعتبار ، لا وجود لحدث ديني « محض » ، خارج نطاق التاريخ ، وخارج نطاق الزمان . ان الرسالة الدينية الاشد سمواً ،

والتجارب الصوفية الاوسع شمولاً ، والسلوك الموسوم ، عموماً ، بالسمة الانسانية ، مثل الخوف الديني ، على سبيل المثال ، واداء الطقوس ، وإقامة الصلوات ، إنما تتفرد بخصوصياتها ، وتتحدد بملاحها ، في لحظة ظهورها وتجليها . فعندما تجسد ابن الله ، وصار المسيح ، لزمه ان يتكلم الآرامية . ولم يكن بوسع ان يسلك إلا كعبراني من زمانه ، لا مثل شامان ، ولا كفرد من جماعة اليوغا ، او جماعة المذهب الطاوي . ومهما بلغت رسالة المسيح من الشمول والعالمية ، فقد كانت مشروطة بالتاريخ الماضي للعبرانيين ، وبتاريخهم المعاصر له . ولو حصلت ولادة ابن الله في الهند لكان على رسالته الشفوية ان تتوافق مع بنية اللغات الهندية ، ومع التراث التاريخي ، وتراث ما قبل التاريخ ، لتلك التركيبة من الشعوب .

بإمكاننا ان نكتشف ، من خلال اتخاذ هذا الموقف ، كل التقدم في المجال النظري ، الذي تحقق منذ ايام كانت Kant (١) - وينبغي اعتباره كرائد للنزعة التاريخية - وحتى آخر الفلاسفة من ذوي النزعة التاريخية ، او الوجودية .

إن الانسان ، ككائن تاريخي ، مشخص بواقعي هو « في موقف مدد » ، وجوده الواقعي إنما يتحقق في التاريخ ، في الزمان ، في زمانه ، المختلف عن زمان ابيه . وهو ليس ، إطلاقاً ، بزمان معاصريه ، القاطنين في قارة أخرى ، او حتى في بلد آخر .

(١) عمانويل كانت Kant : فيلسوف ألماني شهير ولد عام ١٧٢٤ وتوفي عام ١٨٠٤ ومن أشهر مؤلفاته : نقد العقل المحض ، ونقد العقل العملي ، ونقد الحكم (المترجم) .

على هذا الأساس ، نتساءل : بأي معنى يمكن أن نتحدث عن سلوك
الإنسان ، في العمومية والجمال ؟

إن الإنسان ، في العمومية ، ليس سوى تجريد . . إنه موجود
بفعل سوء تفاهم يرجع إلى عجز في تعبيرنا اللغوي . غير أن هذا المقام
لا يناسب التعرض إلى انتقاد المذهب التاريخي ، من الناحية الفلسفية ،
ولا الوجودية ذات النزعة التاريخية . ومثل ذلك الانتقاد حصل بالفعل ،
من قبل مفكرين أطول باعاً ، منا ، في هذا المجال .

لنلاحظ ، بشكل عابر ، أن الاتجاه القاضي باخضاع حياة البشر
الروحانية إلى الشرط التاريخي ، أخذ يستعيد ، على مستوى آخر ،
وبوسائل جدلية مختلفة ، نظريات تتحدث عن خضوع الإنسان
إلى الشرط الجغرافي ، والاقتصادي ، والاجتماعي ، بل والفيزيولوجي
أيضاً . وقد غدت تلك النظريات في زماننا قديمة ، وتلاشى أثرها إلى
حد ما .

إن جميع الناس على اتفاق بأن حدثاً روحياً – باعتباره حدثاً
إنسانياً – هو ، اضطراراً ، مشروط بكل ما يؤدي إلى بناء الإنسان ،
بدءاً من تركيبه الجسمي والفيزيولوجي ، وانتهاء باستخدامه للغة .
بتعبير آخر ، يفترض الحدث الروحي ، سلفاً ، وجود الكائن البشري
بتمامه . أي بمكوناته الفيزيولوجية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ،
وغيرها من المكونات . إلا أن الأمور العالمة على إخضاعه إلى تلك الشروط
لا تصل بمفردها ، إلى حد استنفاد حياته الروحية .

إن مؤرخ الأديان ليتميز عن المؤرخ العادي بتعامله مع أحداث ،
تكشف – على الرغم من تلويخيتها – سلوكاً يتجاوز ، بمراحل ،
أنماط السلوك التاريخي ، الذي يسلكه الكائن البشري .

وإذا صح أن الإنسان يوجد دائماً « في موقف » ، فإن ذلك الموقف ليس دائماً ، بحسب هذا المنظور ، موقفاً تاريخياً ، أي مرتبطاً ، فقط ، بالظرف التاريخي المعاصر له .

لقد عرف الإنسان ، بتمامه ، مواقف أخرى ، إضافة إلى المواقف المحكومة بشرطه التاريخي . عرف مثلاً : حالة الاسترسال في الحلم وفي أحلام اليقظة ، وفي الكتابة ، والتجهم ، وحالة الترفع والتنزيه ، أو حالة الفبطة الناجمة عن الاستمتاع بالجمال ، كما عرف أيضاً حالة الهروب وسواها . ومن المعلوم أن جميع تلك الحالات ليست « تاريخية » ، وإن كانت « واقعية » ، وهامة بالنسبة للموجود الإنساني ، بمقدار أهميتها بالنسبة لوضعه التاريخي .

في الواقع ، عرف الإنسان مجموعة من الإيقاعات الزمنية ، ولم يقتصر على الزمان التاريخي ، أي على زمانه الخاص ، وعلى معاصرة الآخرين ، في الوجود التاريخي . حسبه الأصغاء إلى المعزوفات الموسيقية الرائعة ، أو الوقوع في الغرام ، أو إقامة الصلاة ، حتى يخرج من الزمن الحاضر والتاريخي ، ويلتحق بالحاضر الأبدي ، الذي يحيا فيه العشاق وأرباب الشعائر الدينية .

كذلك ، حسبنا أن نباشر قراءة رواية ، ونقوم بمشاهدة تمثيلية درامية حتى نعثر من جديد ، على إيقاع زمني آخر ، ونلقى ما يمكن تسميته بالزمان المصفوظ . وهو على أية حال ، لا يحمل شبيهاً بالزمان التاريخي .

ولطالما توصل البعض إلى الاستنتاج القائل بأن المرء يمتلك وجوداً سليماً عند ، شعوره ، فقط ، بتاريخيته . إلا أن ذلك الشعور يلعب دوراً متواضعاً للغاية في الوعي الإنساني . ولا يغوتنا ، في هذا المجال ، الإشارة إلى مناطق اللاشعور التي ، تخص ، بدورها ، الكائن البشري بتمامه .

وكلما كان شعور المرء متنبهاً ومتيقظاً تجاوز تاريخته . وفي هذا السياق ، ما علينا إلا أن نتذكر المتصوفين والحكماء على مرّ الأزمنة ، لا سيما من كان منهم في بلاد الشرق .

التاريخ والنماذج الأولى

لندع جانباً الاعتراضات التي يمكن أن نواجه بها المذهب التاريخي والوجودية ذات النزعة التاريخية . ولنعد إلى موضوعنا ، أي إلى المشكلات التي يطلقها تاريخ الأديان .

إن مؤرخ الأديان - كما نرى - ينسى ، في معظم الأحيان ، أنه يتناول سلوكاً إنسانياً تماماً ، يعود إلى قديم الأزمنة ، وأن دوره بالنتيجة، ينبغي أن لا يقف عند تسجيل التجليات التاريخية لذلك السلوك ، إنما يترتب عليه بذل الجهد ، أيضاً ، من أجل النفاذ ، بشكل أعمق ، إلى دلالاته وإلى مضامينه .

لنذكر مثلاً واحداً . نحن نعلم أن بعض الأساطير والرموز انتقلت عبر العالم ، وانتشرت بفضل بعض الثقافات ، أي أن تلك الأساطير والرموز ليست ، بهذا الاعتبار ، اكتشافات عفوية ، أتتها إنسان الزمن الغابر ، بل هي إبداعات صادرة عن تجمعات ثقافية محددة تحديداً جيداً . وقد أعدتها وحملتها إلى سواها . وفيما بعد أخذت في الانتشار في أماكن بعيدة جداً عن موطنها الأصلي ، ثم جرى تمثيلها من قبل شعوب ومجتمعات ، ما كانت لتعرفها بوسائلها الخاصة .

عند إجراء دراسة دقيقة ، إلى أبعد الحدود ، تكشف عن العلاقات بين بعض المجموعات الدينية ، وبعض الأشكال من الثقافة ، وعند توضيح مراحل توزيع تلك المجموعات ، عندها نرى أن للعالم الانتولوجي الحق في إبداء ارتياحه لنتائج أبحاثه . لكن ليست لمؤرخ الأديان هذه الحالة ، على الإطلاق . فما أن يتم قبول نتائج دراسة انتولوجية ، وادماجها

بالمعلومات المتوافرة ، حتى يبادر الى طرح الاسئلة على نفسه . ولعل
من أهمها :

لماذا أمكن الانتشار لتلك الاسطورة ، أو لذلك الرمز ؟

بأي شيء كنا يوحيان ؟

لماذا فقدت بعض التفاصيل — حتى الهامة جداً منها — أثناء مرحلة
انتشارها ، في حين بقيت سواها ، على الدوام ؟ وفي نهاية الأمر ، نقول :
تبقى على أي تساؤل أجابت تلك الأساطير والرموز ، حتى حظيت بمثل
ذلك الانتشار ؟ . وينبغي أن لا نحيل تلك الاسئلة الى علماء النفس
وعلماء الاجتماع ، والى الفلاسفة ، إذ لا واحد من هؤلاء تهيأ أفضل
من مؤرخ الاديان ، من أجل الإجابة عنها .

حسب المرء أن يكلف نفسه عناء دراسة المسألة حتى يتأكد أن
الرموز والاساطير والطقوس . سواء أكانت مكتشفة في مكانها أم منقولة
الى خارج موطنها ، إنما تشير ، باستمرار ، الى موقف حدي
une situation-limite ، لا الى موقف تاريخي وحسب . نقصد بالموقف
— الحدي ، الموقف الذي يتخذه الانسان عند امتلاكه الوعي بالمنزلة التي
يحتلها في الكون .

إن مؤرخ الاديان ، خصوصاً عند القائه الأضواء على المواقف —
الحدية ، ليؤدي مهمته ، وينضم الى الباحثين في علم نفس الأعماق ، لا بل
وفي الفلسفة .

هذه الدراسة ممكنة وقد شرع بعضهم في القيام بها ، منذ مدة .
وإن علم نفس الأعماق ، عندما لفت الانتباه الى بقاء الرموز والموضوعات
الاسطورية ، والى رسوخها في نفس الانسان الحديث ، وعندما يتن أن
إعادة اكتشاف النماذج الاولى لرمزية قديمة جداً ، وبصورة عفوية ، هي
من الامور المشتركة عند الناس كلهم ، بدون تمييز في الوسط التاريخي

انما ادى خدمة الى مؤرخ الاديان ، وخلصه من كل ما ينتابه من حيرة وتردد .

سنعطي ، بعد حين ، بعض الأمثلة على اعادة الاكتشاف العفوي للرمزية الضاربة في القدم . وعندها سنرى ماذا يمكن لتلك الرمزية أن تقدم من علم الى مؤرخ الاديان . فضلاً عن ذلك ، يكون بالمستطاع التنبؤ بالمنظورات التي قد تلوح أمام تاريخ الاديان ، اذا ما تيسر للمؤرخ الافادة من كل كشوفه الخاصة ، ومن كشوف علم الأعراق ، وعلم الاجتماع ، وعلم نفس الاعماق .

عند استعراض الدراسات الخاصة بالانسان لا بوصفه كائناً تاريخياً وحسب ، بل باعتباره ايضاً رمزاً حياً ، بوسعنا القول : قد يغدو تاريخ الأديان — وأرجو المَعْدرة من العبارة — من مرحلة ما بعد التحليل النفسي، لأنه سيعمل ، من خلال التقاليد الدينية للبشرية بأسرها ، على إيقاظ الوعي بالرموز ، وعلى اعادة حيَازة الشعور بالنماذج الأولى القديمة ، الحية منها ، أو البالية . نحن نجازف في استخدام عبارة « ما بعد التحليل النفسي » لان الامر يتناول تقنية تقتضي مزيداً من الروحانية ، وتعمل ، خصوصاً ، على توضيح المحتوى النظري للرموز ، وللنماذج الأولى ، وعلى جعل ما هو « تلمحي » وخفي ، ومجزأ ، يتحول الى الشفافية ، وإلى انتماسك والترابط . في هذا السياق ، نشر ايضاً الى التوليد الجديد . فكما كان سقراط يولد ، من العقول ، الافكار التي تنطوي عليها ، من دون أن تدري ، كذلك قد يكون بوسع تاريخ الاديان أن يولد من الانسان الحديث انساناً جديداً ، يمتلك مزيداً من الوجود الصحيح ، والوجود التام ، لأن الانسان الحديث المتجدد قد لا يعثر فقط ، على سلوك انسان الازمنة الغابرة ، من خلال دراسته التقاليد الدينية ، وانما اضافة الى ذلك ، وبفضل تاريخ الاديان ، سيصل الى حيازة الشعور بالغنى الروحي الذي يتضمنه مثل ذلك السلوك .

ان هذا التوليد المتحقق بمساعدة الرمزية الدينية ، سيساهم
ايضاً ، في تخليص الانسان الحديث من اقليميته الثقافية ، وفي اتقاذه
من نسبيته التاريخية والوجودية ، على وجه الخصوص ، لان الانسان —
كما سنرى — سيقف في وجه التاريخ ، حتى حينما يدأب على صنعه ،
وحتى عندما يزعم انه ليس شيئاً آخر غير « التاريخ » .

وبمقدار ما يتجاوز الانسان ظرفه التاريخي ، ويطلق العنان الى
رغبته في أن يحيا من جديد النماذج الاولى ، يحقق ذاته ككائن يمتلك
الوجود النام : والكلي الشامل . وبمقدار ما يبدي الانسان الحديث
المعارضة ، حيال التاريخ ، يعتر على مواقف تعود الى النماذج الاولى .
وعندها حتى نومه وحتى ميوله الى العريضة والمجون ، تبدو حاملة لدلالة
روحية . ان ذلك الانسان ، لمجرد عثوره ، في صميم وجوده ، على **الايقاعات**
الكونية — كتعاقب الليل والنهار ، على سبيل المثال ، أو تتابع الشتاء
والصيف — يتوصل الى معرفة أعم واشمل ، عن مصيره وعن دلالة ذلك
المصير .

بمقدور الانسان الحديث ، على اللوام ، وبمساعدة تاريخ الأديان
اعادة اكتشاف رمزية جسده ، الجسد الذي يمثل انساناً كونياً
un anthropo-Cosmos . ان ما حققته ، في هذا المجال ، التقنيات
المختلفة للمخيلة ، وعلى الأخص التقنيات الشعرية ، لا يعد شيئاً على
وجه التقريب ، بالنسبة للعوود التي قطعها تاريخ الأديان . وما زالت
تلك المعطيات قائمة : حتى عند الانسان الحديث . انما يتوقف
الامر على إحيائها ، وعلى دفعها الى عتبة الشعور .

إن الانسان الحديث ، مع استعادته الشعور برمزيته الخاصة كإنسان
كوني — والتي ليست الا البديل عن رمزية موهلة في القدم — انما يحصل
على بعد وجودي جديد ، مجهول ، كلياً ، من قبل المذهب الوجودي ،
والمذهب التاريخي الراهن . انه يمتلك نمطاً من الوجود الحقيقي ،
والوجود العالي الكبير ، الذي يصون الانسان من العدمية، ومن النسبية

التاريخية ، من دون أن ينتزعه ، مع ذلك ، من التاريخ . ذلك أن التاريخ ذاته بإمكانه أن يعثر ، ذات يوم ، على دلالاته الحقيقية : الدلالة المتمثلة في تجلّي شرط بشري ، رائع ومطلق .

حسبنا أن نتذكر القيمة التي منحتها اليهودية والمسيحية الى الوجود التاريخي ، حتى نعرف كيف ، وبأي معنى يمكن للتاريخ أن يغدو مجيداً ، رائعاً ، لا بل و « مطلقاً » . وليس بوسعنا أن نزعم بالطبع ، أن الدراسة المتأنية لتاريخ الأديان يجب ، أو يمكن ، أن تحل محل التجربة الدينية ذاتها ، أن لم نقل أيضاً محل تجربة لايمان .

ولكن حتى بالنسبة لمشاعر المسيحي ، سيكون للتوليد ، بوساطة رمزية الزمن القديم ، ثماره ، على اعتبار أن المسيحية ورثت من تقاليد دينية قديمة جداً ، ومعقدة الى أبعد الحدود ، تقاليد حافظت على بنيتها داخل الكنيسة ، حتى مع تغير القيم الروحية ، والتوجه اللاهوتي . وإذا ما استخدمنا مفردات مسيحية ، نقول : لا شيء ، من كل ما يظهر المجد عبر العالم ، يمكن أن يترك المؤمن لامبالياً ، ويحول دون إثارة اهتمامه .

أخيراً نذكر بأن الدراسة المتأنية للأديان ستلقي الضوء على أمر لم نلاحظه ملاحظة كافية ، حتى الوقت الحاضر : ألا وهو وجود منطق للرمز . ذلك أن بعض الرموز ، على الأقل ، تظهر متماسكة ، فيما بينها ، ومتسلسلة تسلسلاً منطقياً ، ويمكننا بوجيز العبارة ، صياغتها صياغة منهجية ، والتعبير عنها بلغة عقلانية .

غير أن هذا المنطق الباطني الكامن في الرموز يطرح مشكلة بعيدة النتائج : هل باستطاعتنا القول ، على سبيل المثال ، أن بعض المناطق من اللا شعور ، الفردي أو الجماعي ، محكومة ، هي أيضاً ، بالعقل ، أم أننا ، مع الرموز ، نكون بصدد غجليات أمور تتجاوز الشعور ؟

في الواقع ، لا يمكن لعلم نفس الأعماق أن يتصدى لهذه المشكلة بمفرده ، لأن الرمزيات التي يحل الغازها ذلك العلم ، تتألف في الغالب ، من نتف مبعثرة ، ومن تجليات نفس واقعة في أزمة ، إن لم نقل أنها في ارتداد إلى حالة مرضية .

ومن أجل التعرف على وظائف الرموز ، والكشف عن بنيتها ، الحقيقية ، يتوجب علينا أن نرجع في تاريخ الأديان إلى جداول وإلى فهارس ، غاية في الأفاضة والأسهاب . وكذلك ، حتى في هذا المضمار ، إلا ينبغي أن نكون على دراية بجودة الاختيار ، إذ ثمة وثائق تعرض ، في عدد من الحالات ، أشكالاً من الرموز متدنية ، وغريبة وشاذة ، أو لنقل بكل صراحة ، وردئة ؟

لهذا فنحن مضطرون إلى عملية الاصطفاء ، إذا ما رغبتنا في الوصول إلى فهم صحيح ، شائنا في ذلك شأن من يريد تكوين فكرة سليمة عن أدب أجنبي . فهو لا يشتري عشرأ أو مائة من الكتب التي يقع عليها بصره ، بالمصادفة في أول مكتبة عمومية . لهذا يحدونا الأمل بأن يعتمد مؤرخو الأديان ، ذات يوم ، إلى وضع تسلسل للمستندات التي بحوزتهم ، آخذين بعين الاعتبار قيمتها وحالتها ، كما هي حال زملائهم من مؤرخي الأدب . لكننا ، في هذا المقام أيضاً ، لسنا إلا في البداية .

صورة العالم

تصوّرت كل من المجتمعات الموزلة في القدم ، والمجتمعات التراثية السلفية ، العالم المحيط بها ، وكأنه عالم صغير منظم . وعند حدود ذلك العالم المغلق ، يبدأ مجال المجهول ، المفتقر إلى الهيئة والشكل .

فمن جهة أولى ، هنالك المكان الداخِل في النطاق الكوني . وهو منظم ، ومسكون من قبل البشر .

ومن جهة ثانية ، هنالك خارج ذلك المكان المألوف ، منطقة مجهولة،
موحشة ومخيفة ، تتجول في أرجائها الأبالسة ، ويسرح في أنحائها
الغرباء وأشباح الموتى . وبكلمات موجزة : هنالك العشوائية ، والموت
والليل ، مقابل النظام والنشاط الانساني .

هذه الصورة عن العالم الصغير . العالم المسكون : والمحاط
بالمناطق الصحراوية المقفرة ، المماثلة للعشوائية والسديم ، أو للكوت
الأموات ، نلمح استمرارها ، حتى في الحضارات المتطورة للغاية ، مثل
حضارات الصين ، وما بين النهرين أو حضارة مصر .

هكذا ، فإن عدداً من النصوص تجري التماثل بين الأعداء الذين
يقومون بالهجوم على أرض الوطن ، وبين الأشباح ، والأبالسة ، وقوى
انسديم والعشوائية . حسب هذا الاتجاه ، اعتبر قدماء المصريين أعداء
فرعون بمثابة « أبناء الخراب والدمار ، وأبناء الذئب والكلاب الخ » .

كان فرعون - بزعمهم - يماثل الإله راع RE ، قاهر التنين
أبو فيس . وقد عمدوا إلى تشبيه أعدائه ، أيضاً ، بذلك التنين
الأسطوري . ولما كان الأعداء يهاجمون البلاد ، ويعرّضون للخطر التوازن
القائم فيها ، وحياة الناس ذاتها - أو يهاجمون أي إقليم يعمره البشر
وينعم بالتنظيم والتدبير - فهم يتشبهون بالقوى الشيطانية ، لأنهم
يسعون السعي كله إلى إعادة إلحاق ذلك العالم الصغير المنظم بحالة
السديم والعشوائية ، أي أنهم يعملون على تقويض أركانه ، أو على
حذفه وإلغائه .

من ذلك نخلص إلى القول أن تدمير نظام قائم ، أو محو صورة من
صور النماذج الأولى ، ليعادل الارتداد إلى الفوضى والسديم ، والعودة
إلى ما قبل وجود الهيئة والشكل ، أي إلى حالة اللبلة والعدم التمييز
السابقة لخلق الكون .

تجدر الملاحظة أن تلك الصور ذاتها ما زالت تستخدم ، في أيامنا ،
كلما اقتضى الأمر التعبير عن الأخطار التي تهدد بعض النماذج من
انحضارات ، عندما يتحدثون ، خصوصاً ، عن انتشار « الفوضى
والعشوائية » ، وعن شيوع « البلبلة وانعدام النظام » وعن « الظلمات
التي سيفرق فيها عالمنا » . أن كل تلك العبارات - ونحن نعي ذلك
القول تمام الوعي - لتدل على زوال نظام ، واضمحلال كون وبنية ،
وتشير إلى إعادة الانغماس في حالة من الميوعة وانعدام الشكل ، وفي
النهاية ، تفضي إلى إدراك حالة السديم والعشوائية . ونذكر بأن تصور
العدو بشكل كائن من الأبالسة - وهو التجسيد الحقيقي للشر - استمر
حتى أيامنا ، أيضاً . كذلك فإن التحليل النفسي لتلك الصور الأسطورية
التي ما برحت تفعل فعلها في العالم الحديث ، ربما يظهر مدى إسقاطنا،
على الأعداء ، رغباتنا الخاصة في التخريب والتدمير . إلا أن هذه المسألة
تتجاوز نطاق اختصاصنا .

ما نريد إيضاحه أن ثمة خطورة للأعداء ، الذين يشكلون تهديداً لـ
« العالم الصغير » ، لا لكونهم كائنات بشرية ، ولا لاعتبارهم بشراً ، وإنما
لأنهم يجسدون القوى المادية العاملة على نشر الخراب والدمار .

وأغلب الظن أن الحصون المقامة للدفاع عن الأماكن المسكونة ، وعن
المدن ، كانت تؤدي ، في البداية ، وظيفة سحرية ، لأنها - وهي الخنادق
والمتهات والأسوار الخ - معدة لتحول دون اجتياح الأرواح الخبيثة
المعمومة ، أكثر من أعدادها لصد هجمات الأعداء من بني البشر .
وحتى في حقبة متأخرة من حقبة التاريخ ، في العصر الوسيط ، على
سبيل المثال ، كانت أسوار المدن مكرسة ، بالطقوس ، لحماية الناس ،
والدفاع عنهم ضد إبليس ، وضد المرض والموت .

حسب هذا المنظور ، لم تصادف الرمزية ، المعنة في القدم ، أية
صعوبة في تشبيه عدو البشر بأبليس وبالموت .

وخلاصة الكلام ، ان نتيجة الحملات ، سواء كانت من فعل الأبالسة أم من فعل الصاكر ، هي ذاتها على الدوام : إنها الخراب ، والدمار ، وزرع الموت .

وبالإضافة الى ذلك ، فان كلا من العالم الصغير والأقليم الذي يعمره البشر ، يمتلك ما يمكن تسميته « مركزاً » ، أي مكاناً كلياً بالقداسة . في ذلك المركز يحصل ظهور المقدس بتمامه ، إما بشكل تجليات مقدسة أولية ، نلاحظها عند « البدائيين » ، في المراكز الطوطمية ، على سبيل المثال ، وإما بالشكل الأكثر تطوراً للتجليات المباشرة التي تظهر بها الآلهة ، كما في الحضارات التقليدية السلفية .

لكن ينبغي علينا أن لا نتناول هذه الرمزية ، وفق ما يحفظ الفكر العلمي الغربي ، من مقتضيات علم الهندسة . ان الأمر ليختلف تمام الاختلاف . إذ يمكن ، في رأي الإنسان القديم . وجود عدة « مراكز » لكل عالم من « العوالم الصغيرة » التي أشرنا إليها . ان بلاد الرافدين والهند ، والصين الخ – كما سنرى بعد قليل – عرفت عدداً غير محدود من « المراكز » .

وأكثر من ذلك ، يُعتبر كل من تلك « المراكز » في ذات الوقت ، « مركز العالم » . وتطلق عليه ، حرفياً ، تلك التسمية . ولما كان الأمر يتعلق بمكان مقدس يتم انشاؤه بصورة طقسية ، ويدركه المرء من خلال تجلي القداسة ، ولا يتعلق بمكان علماني لا صلة له بالقداسة ، ولا بمكان خاضع الى علم الهندسة ، لذلك فان تعدد « المراكز في الأرض » ، داخل إقليم واحد يقيم فيه البشر ، لا يطرح أية مشكلة .

إذن ، حسب رأي الأقدمين ، نحن أمام جغرافية مقدسة ، وأسطورية ، هي ، وحدها ، الواقعية ، بالفعل . ولسنا أمام جغرافية « موضوعية » وعلمانية لا تمت بصلة الى القداسة ، جغرافية ، ذات

طابع مجرد ، حسب بعض الاعتبارات ، وغير أساسية . كذلك نسنا أمام جغرافية تبني بناءً نظرياً لمكان ، ولعالم لا يسكنه الانسان ، وبالتالي لا يعرفه .

في الجغرافيا الأسطورية . المكان المقدس هو الواقعي الى أبعد حدود الواقعية . فالأسطورة - كما تم البرهان عليها حديثاً - هي واقعية ، عند أبناء العالم القديم ، لأنها تتحدث عن تجليات الواقع الحقيقي ، المتمثلة في القداسة .

إنه لفي مثل ذلك المكان يلامس المرء القداسة ملازمة مباشرة ، سواء أكان المقدس يلبس اللباس المادي ، من خلال بعض الموضوعات ، الممثلة للأوهة ، أو كان متجلياً في الرموز الكونية ، حاملة القداسة مثل : رمز دعامة العالم ، ورمز الشجرة الكونية الخ .

في الثقافات التي عرفت تصوراً للمناطق الكونية الثلاث : السماء والأرض والجحيم ، يؤلف المركز - مركز الأرض - نقطة التقاطع بينها . ها هنا ، يمكن إجراء قطيعة بين هذه المناطق ، قطيعة في المستوى ، وفي ذات الوقت ، بالإمكان إجراء اتصال فيما بينها .

لدينا من الحجج ما يدعو الى الاعتقاد بأن صورة المناطق الثلاث موهلة ، للغاية ، في قدمها . في هذا الصدد نذكر ان أبناء قبيلة بيكمي سيمان Pygmée Semang ، المقيمة في شبه جزيرة ملاس ، اعتقدوا ان صخرة هائلة تدعى باتوربين Batt-Rubin تنتصب في مركز العالم ، وتقع فوق الجحيم . كان يقوم على تلك الصخرة ، فيما مضى ، جذع شجرة باسقة تمتد أغصانها نحو السماء . هكذا يوجد ، على المحور ذاته ، كل من الجحيم ومركز الأرض و « باب السماء » . وكانوا يزعمون أن العبور من منطقة كونية الى أخرى يتم عن طريق ذلك المحور .

كان يمكن ان تراودنا الشكوك حول عراقة تلك النظرية ، المتصلة بعلم الكونيات ، والتي اخذ بها ابناء قبيلة بيكمي سيمان ، لو لم يكن لدينا اسباب تحملنا على الاعتقاد بان ملامح النظرية ذاتها تشكلت من قبل ، في عصور ما قبل التاريخ .

كذلك يقول ابناء قبيلة بيكمي سيمان ان جذع شجرة كان ، في ماضي الزمان ، يصل قمة الجبل الكوني - ويقصدون مركز الارض - مع السماء . وفي ذلك القول اشارة الى موضوع اسطوري ، واسع الانتشار للغاية ، يفيد ان الاتصالات مع السماء ، وأن العلاقات مع الالهة كانت ميسورة ، وكانت من الامور « الطبيعية » . وعقب خطيئة طقسية ، انقطعت تلك العلاقات فانسحبت الالهة الى مجال أعلى ، في السموات . وحدهم رجال الطب ، والشامانيون ، والكهنة ، والابطال والملوك ، ينجحون في اقامة الاتصالات مع السماء^(١) بصورة مؤقتة ، ومن اجل فائدتهم الخاصة ، حصرا .

بامكاننا القول ان اسطورة الفردوس الاولى ، المفقود عقب خطيئة ما ، لعبت دورا بالغ الاهمية . لكن لا يسعنا مناقشتها ، في المرحلة الراهنة من هذه الدراسة ، وان كانت تمس موضوعنا ، على نحو من الانحاء .

رمزية المركز

لنعد الى صورة المناطق الكونية الثلاث المرتبطة ، بالمحور عند « مركز » الارض . نحن نصادف ، تلك الصورة النموذجية والقديمة جداً ، في الحضارات الشرقية القديمة ، على وجه الخصوص . لقد

(١) راجع كتاب مرسيا ابليساد :

Le chamanisme et les techniques de l'extase (Payot 1951)

كان يطلق ، على الحاريب والمقامات الدينية في مدن ما بين النهرين :
نيبور (نيفر) ولارسا وسيبار ، اسم دور - ان - كي Dur-An-Ki
وبعني : « الرابطة بين السماء والأرض » . كذلك كان لمدينة بابل
طائفة من الاسماء . من بينها : « بيت قاعدة السماء والأرض »
و « الرابطة بين السماء والأرض » . وساد الاعتقاد عند سكان بلاد
الرافدين أن الاتصال بين الأرض والمناطق الدنيا يجري ، باستمرار في
مدينة بابل ، لأنها بُنيت ، فيما مضى على « باب أبسي »
Bab - apsi ، أو « باب أبسو » . وكلمة أبسو تدل على المياه في
مرحلة السديم ، التي سادت قبل الخلق .

ونعثر أيضاً على تصورات مماثلة في العالم الهندي - الأوربي .
فالرومان ، على سبيل المثال ، كانوا يحفرون خندقاً ، حول المكان الذي
يتوجب إقامة المدينة عليه . في رأيهم ، يشكل الخندق نقطة التقاء ،
ومكان اتصال العالم الأرضي مع العالم السفلي . كذلك كان المعبد عند
الرومان يؤلف منطقة تقاطع العوالم العليا الإلهية ، مع كل من العالم
الأرضي والعالم السفلي (١) . وقد وجدت نفسها كل مدينة شرقية في
مركز العالم . ويدل اسم بابل - باب ايلاني - على أنها « باب الآلهة » ،
لأن الآلهة تهبط منها الى الأرض .

كذلك ساد الاعتقاد أن عاصمة عاهل الصين ، الموصوف بالكمال ،
تقع على مقربة من الشجرة العجيبة كيان مو Kien-mou ، الشجرة
المنصوبة ، حيث يتم تقاطع المناطق الكونية الثلاث : السماء ، والأرض
والجحيم .

يمكننا جمع أمثلة ، حول هذا الموضوع ، بلا نهاية . غير أن كل
تلك المدن ، والمعابد ، والقصور الملكية ، المعتبرة كمراكز للعالم ، ليست

(١) راجع كتاب ميرسيا ايلياد : أسطورة العودة الأبدية ص ٢٩ ترجمة حسيب كاسوحة.
مشرقات وزارة الثقافة . دمشق ١٩٩٠ . .

إلا بدائل عن صورة قديمة للغاية . بوسعنا ، مضاعفة الأمثلة عنها ، حسب الرغبة ، وهي ترمز الى الجبل الكوني والى شجرة العالم ، أو الى الركيزة الأساسية الداعمة للمستويات الكونية .

من الملاحظ أن رموز الجبل ، والشجرة ، أو الركيزة كانت واسعة الانتشار . ومن الأمثلة : الدالة على رمزية الجبل الى مركز العالم ، نسير الى جبل ميرو الذي يتحدث تراث الهنود عن دوره ، والى جبل هارابريزيني عند الايرانيين ، وجبل هيمنيجور عند الجرمان ، و « جبل البلدان » في تراث ما بين النهرين ، وجبل طابور في فلسطين ، وجبل جرزيم في فلسطين ايضاً ، والمسمى بطريق العبارة « سنام الأرض » (١) ، والجلجلة التي اعتبرها المسيحيون ، فيما مضى ، مركز العالم (٢) .

وما دام الاقليم والمدينة والمعبود أو القصر الملكي موجودة في « مركز العالم » ، أي في قمة الجبل الكوني ، فهي ، لهذا الاعتبار ، بمثابة المكان الأعلى في العالم . وتبعاً لذلك ، كانت الامكنة الوحيدة التي لم تفرق بالطوفان .

إضافة الى ذلك ، تشهد تسميات الابراج والهيكل المقدسة على مماثلتها للجبل الكوني ، أي لمركز العالم . ومنها على سبيل المثال : « جبل البيت » - « بيت جبل الأراضي كلها » - « جبل العواصف » ،

(١) الكلمة الواردة عند المؤلف هي Nombrii وتعني « سرّة » . لكنني وضعت بدلا منها كلمة «سنام» ، بسبب خطأ المؤلف ، عند حديثه عن جبل جرزيم ، واستخدامه كلمة « سرّة » في معرض استشهاده بعبارة من العهد القديم (القضاة ١٠ - التاسع - ٢٧) تقول : « هو ذا قوم نازلون من عند سنام الأرض » . وهذه الملاحظة معروضة بالتفصيل في كتاب ايلياد : « أسطورة العودة الأبدية » (ص ٢٦) - ترجمة حسيب كاسوحة - منشورات وزارة الثقافة - ١٩٩٠ (المترجم) .

(٢) راجع كتاب ميرسيا ايلياد : أسطورة العودة الأبدية ، ص ٢٧ .

و « الرابطة بين السماء والأرض » الخ . كذلك كانت الزاقورة (١) ،
تؤلف جبلاً كونياً ، بكل معنى الكلمة ، أي كانت صورة رمزية للنظام
الكوني . وكانت الطوابق السبع ، في الزاقورة ، تمثل السموات السبع ،
وعندما يصعد إليها الكاهن ، إنما كان يبلغ من الكون قمته .

هذه الرمزية ذاتها تقف وراء العمارة الهائلة لمعبد بارابودور (٢) ،
الذي بني كما يُبنى الجبل الاصطناعي . إن الصعود إليه ليعادل رحلة
من رحلات الوجد إلى مركز العالم . وما أن يأخذ الحاج بتسلق سفحه
حتى يشعر أنه هجر الحياة الأرضية ، وحقق القطيعة عن مستوياتها .
وعندها ينفذ إلى « منطقة الطهارة » . نحن إذن ، في هذا المجال ، أمام
طقس من « طقوس المركز » ، مركز العالم .

جدير بالذكر أن قمة الجبل الكوني لا تشكل ، في نظر الإنسان
القديم ، أعلى نقطة على وجه الأرض وحسب ، بل هي ، أيضاً ، سرّة (٣)
الأرض ، وأنها النقطة التي بدأ منها الخلق .

ويذكر نص عبري أن « القدوس خلق العالم مثل جنين » ، فكما
ينمو ابتداءً من حبل الخلاص ، كذلك يخلق الله العالم انطلاقاً من

-
- (١) الزاقورة هي برج المعبد في سومر . يتألف ، على العموم من سبع طبقات . وفي أعلاه
يوجد محراب صغير ، يصعد إليه الحاج بواسطة سلم خارجي دائري . بقي في
الوقت الحاضر ، من برج بابل نابق واحد . والزاقورة موجودة أيضاً في مدينة
ماري الأثرية بسورية ، كما توجد في موقع تل ليلان الأثري في شمال سورية (الترجم).
- (٢) بارابودور أو بوروبيدير Borobudur : من أشهر معابد بوذا . وهو مركز
ديني مقدس يحج إليه البوذيون . أقيم في جزيرة جاوا بإندونيسيا ، واستغرق
بناؤه حوالي (١٢٠٠) عاماً ، من (٨٠٠ - ٩٢٠) م . وهو عبارة عن جبل اصطناعي
هائل ، يزخر بتمائيل بوذا الرائعة . وتظهر فيه روعة الفن المعماري الأصيل .
ضربته ، خلال الحقب الماضية ، هزات عنيفة ، فأحدثت فيه أضراراً بالغة . قامت
منظمة اليونسكو بحملة عالمية عام ١٩٧٢ من أجل ترميمه . ويعتل معبد بارابودور
مكانة مرموقة في التراث الثقافي العالمي (الترجم) .
- (٣) كلمة « سرّة » Nombri ، هنا ، هي من وضع المؤلف . وليست واردة في
سياق الاستشهاد بنصر (الترجم) .

سرته . ومن هناك امتدت عملية الخلق لتشمل « سائر الجهات » .
ويقول نص آخر : « ان العالم خلق ابتداء من القدس » .

ونلمح الرمزية ذاتها في الهند القديمة . جاء في الريح فيدا(١) : ان
الكون بدأ من نقطة مركزية ، ثم أخذ في الانتشار والامتداد في سائر
الانحاء .

في هذا الصدد ، نشير الى تصور قديم يرى ان خلق الانسان
— وهو النسخة عن خلق الكون — حصل ، بصورة مشابهة ، في مكان
مركزي ، يقع في وسط العالم . على هذا النحو ، يدل تراث بلاد الرافدين
ان خلق الانسان تم في سرّة الأرض ، حيثما وُجد ، ايضاً ، دوراتكي
Dur-An-Ki ، أي في مكان يجري فيه «الاتصال بين السماء والأرض» .

كذلك تدل المعتقدات الفارسية أن الإله أورمازد (٢) خلق الانسان
الأول كاجومارد Kajomard ، في مركز العالم . ويقال أن الفردوس
الذي خلق فيه آدم من الطين ، موجود في وسط العالم .

بهذا الاعتبار ، يؤلف الفردوس « سرّة الأرض » . وحسب تراث
سوري ، يقع الفردوس على « جبل أعلى من كل الجبال » . وجاء في
الكتاب السوري « كهف الكنوز » أن خلق آدم حصل في وسط الأرض .
وفي ذات المكان الذي اقيم عليه ، فيما بعد ، صليب المسيح . ونلمح
التراث ذاته في اليهودية . فالمدراس(٣) ، وآداب الرؤيا اليهودية(٤)

(١) الريح فيدا . Rig-Veda : تتألف من ١٠٢٨ / أنشودة ، وهي ، في الغالب ،
من عمل شعراء من الكهنة في عصور متتابعة . وتحدث عن اندرا ، إله الصاعقة ،
وعن فارونا ، إله السماء ، وأقنيتي ، إله النار وعن فرترا ، الأفعى الهائلة . وقد
نهافت علماء أوربا على دراستها ووجدوا فيها شبيهاً مع الأساطير اليونانية واساطير
أوربا الشمالية ، (المترجم) .

(٢) أورمازد أو أهورامازدا : عند الفرس هو إله عظيم مبدع كل شيء ، وأصل العالم
كله . وهو إله الخير وعلمه مطلق ، (المترجم) .

(٣) المدراس : كتاب توراتية كان يجري فيها تعليم وشرح نصوص من العهد
القديم ، (المترجم) .

(٤) آداب الرؤيا اليهودية : هي أعمال أدبية تنطوي على تصورات تتناول أحداث نهاية
العالم ، (المترجم) .

توضحان أن آدم خلق في القدس . وقد دفن في نفس المكان الذي خلق فيه ، أي في مركز العالم ، على الجلجلة ، وفيما بعد افتداه يسوع المسيح بدمه (راجع كتاب إيليا بالفرنسية : بحث في تاريخ الأديان ص ٣٢٣) .

عند الأقدمين ، الشجرة الكونية هي البديل الأوسع انتشاراً لرمزية المركز ، وتوجد في وسط الكون ، وهي التي تقدم الدعم والسند - وكأنها المحور - للعوالم الثلاث : السماء والأرض والجحيم . نذكر في هذا السياق ، أن كلاً من الهند الفيدية ، والصين القديمة ، والميثولوجيا الجرمانية ، وبالمقدار ذاته الديانات « البدائية » ، عرفت ، تحت أشكال مختلفة ، تلك الشجرة الكونية التي تمتد جذورها حتى الجحيم ، وتشمخ أغصانها لتلامس السماء .

أما عند سكان آسيا الوسطى والشمالية فترمز أغصان تلك الشجرة ، وعددها سبع أو تسع ، إلى مستويات السموات السبع أو التسع ، أو إلى الأفلاك السماوية السبع .

إن هذا المقام لا يتيح لنا توسيع نطاق دراستنا ، لكي تشمل الرمزية المعقدة التي تنطوي عليها شجرة العالم (١) ، وإنما يهمننا تبيان دورها في « طقوس المركز » .

على وجه العموم ، يمكن أن نخلص إلى القول ، أن معظم الأشجار المقدسة ، والأشجار التي تتحدث عنها الطقوس ، والتي نصادفها في تاريخ الأديان ، ليست سوى نسخ مطابقة وصور تامة ، لذلك النموذج المثالي الأول : وأعني شجرة العالم . وهكذا فإن جميع الأشجار المقدسة معدة لتشغل مركز العالم ، كما أن جميع الأشجار الطقسية ، أو جميع الأعمدة التي نالت القداسة قبل ، أو أثناء ، احتفال ديني من الاحتفالات ، تبدو وكأن إسقاطها في مركز العالم جرى بفعل التعاويذ والسحر .

(١) راجع الكتاين ليرسيا إيليا :

— Le chamanisme et les techniques de l'extase p. 244.

— Traité d'histoire des religions p. 236 .

في هذا الصدد ، نرى أن نقتصر على بعض الأمثلة :

في الهند مثلاً ، كانوا يصنعون العمود ، المستخدم في الأضاحي ، من شجرة تماثل الشجرة الكونية . وأثناء قطعها ، يوجه إليها الكاهن ، مقدم الأضحية ، العبارات التالية :

« ابتهل إليك أن لا تمزقي السماء بأفنانك ، وأن لا تجرحي الفضاء بوسطك » .

من ذلك الكلام ، يبدو لنا جيداً أننا بصدد الحديث عن شجرة العالم بذاتها . كما وأن من خشبها يتم صنع عمود للأضاحي ، يتحول إلى نوع من الدعامات التي تسند الكون .

جاء في الريح فيدا (الفصل الثالث ٨ - ٣) :

« يا سيدة الغابة ، انتصبي على قمة الأرض » .

كما ورد في كتاباتنا برهمانا (الفصل الثالث ٧ - ١ - ٤) :

« بقمك ، أيتها الشجرة ، تحملين السماء .

وبرجلك تثبتين تربة الأرض

وبقسمك الأوسط يمتلئ الفضاء » .

هكذا فإن نصب عمود مخصص للأضاحي ، ومنحه القداسة ، يؤلفان طقساً من طقوس المركز . وأن ذلك العمود المماثل لشجرة العالم ليغدو ، بدوره ، المحور الذي يربط المناطق الكونية الثلاث ، إلى بعضها البعض . بذلك يصير بالإمكان إجراء الاتصال بين السماء والأرض ، بواسطة تلك الدعامة .

بهذا السبيل ، يصعد مقدم الأضحية إلى السماء - وحده ، أو برفقة زوجته - يصعد على ذلك العمود ، المتحول بالطقوس إلى محور العالم بالذات .

وعندما يسند السلم على العمود ، كان الكاهن يتوجه الى زوجته قائلاً : « تعالي ، لنصعد الى السماء » .

والزوجة تجيب : « هيا ، الى الصعود » (كاتاربانا برهمانا الفصل الخامس ٢-١-٩) .

حينئذ يسرع الزوج وزوجته في صعود السلم . وعند بلوغ القمة ، وعند ملامسة تاج العمود ، يهتف مقدم الاضحية قائلاً : « لقد أدركننا السماء » .

وإثناء تسلق درجات السلم ، يبسط الكاهن ذراعيه مثلما يبسط اعصفور جناحيه . وما أن يبلغ القمة حتى يصرخ بأعلى صوته : « الآن أدركت السماء ، وحظيت بقاء الآلهة ، وأصبحت من الخالدين » (تايربا سامهिला ، الفصل السادس ٦-٤-٢) . ويذكر ذلك الكتاب باستمرار ، أن مقدم الاضحية يصنع لنفسه سلماً وجسراً ، بغرض الصعود الى العالم السماوي .

بهذا المنظور ، كان بالإمكان صنع جسر أو سلم يصلان الأرض بالسماء لأنهما يرتكزان على نقطة استناد في وسط العالم ، تماماً مثلما رأى يعقوب في منامه : « كأن سلماً منتصباً على الأرض ، ورأسها الى السماء ، وملائكة الله تصعد ، وتنزل عليها » . (سفر التكوين الفصل الثامن والعشرون ١٢) .

كذلك يشير الطقس الهندي الى الخلود الذي يناله المرء ، عقب صعوده الى السماء . وكما سنرى بعد قليل ، فإن عدداً من ضروب سلوك الأخرى ، الطقسية ، والمتصلة برمزية المركز ، تعادل حيوة الخلود .

نذكر ، في هذا السياق أن مماثلة الشجرة الطقسية للشجرة الكونية هي أيضاً أكثر شفافية في المذهب الشاماني الذي انتشر في آسيا

الوسطى والشمالية. ذلك أن صعود مثل تلك الشجرة، من قبل شامان (١) من التتار ، يرمز الى صعود الى السماء . كان الشامان يعتمد الى اجراء سبع أو تسع حزوز في الشجرة . وفيما بعد ، يتسلقها ، وهو يعلن أنه صاعد الى السماء ، عن علم ودراية بما يفعل . بعد ذلك ، يصف ، كمشاهد ، ما رأى وما جرى له في كل من المستويات السماوية التي عبرها . فهو في السماء السادسة ، يقدم فروض الولاء الى القمر . وفي السابعة يعرب عن مشاعر الاحترام الى الشمس . وفي نهاية المطاف ، في السماء التاسعة ، يختر ساجداً أمام الاله الأعظم باي أولكان Bai Ulgan ثم يقدم له روح الحصان الذي تمت تضحيته ، قبل الرحلة . ان تلك الشجرة الشامانية ليست الا صورة عن شجرة العالم التي تنتصب في وسط الكون . في أعلاها ، يقيم الإله الأعظم : الإله الذي استمد من انشمس البهاء والاشعاع . أما الحزوز السبع أو التسع ، على الشجرة الشامانية فترمز الى الأغصان في الشجرة الكونية وعددها سبع أو تسع أي أنها ترمز الى السموات السبع أو التسع . وفضلاً عن ذلك ، أن الشامان يشعر ، في قرارة نفسه ، أنه يرتبط ، مع شجرة العالم ، بعلاقات من المستوى الصوفي . أن الشامان يعد نفسه ، من خلال الرؤى التي تمكنه من الاطلاع على عالم الأسرار ، ليدنو من الشجرة الكونية ، وليستلم ، من يد الله بالذات ، ثلاث أغصان من تلك الشجرة ، ليصنع منها صناديق من أجل طبوله .

من المعلوم أن الطبل يؤدي دوراً هاماً أثناء الحلقات الشامانية ، إذ بمساعدة الطبول ، على وجه الخصوص ، يتوصل الشامانيون الى ادراك حالة الوجد والانخراط. وإذا ما تذكرنا أن الطبل ، حسب زعمهم مصنوع من خشب الشجرة الكونية ، نفهم الرمزية ، والقيمة الدينية التي تحملها أصوات الطبل الشاماني .

إنه لفي قرع الطبل يشعر الشاماني أن ذاته تنتقل - وهي في الذهول والوجد - ويجري اسقاطها على مقربة من شجرة العالم . الامر

(١) الشامان : اسم اطلق على السحرة في آسيا الغربية والوسطى وفي الأورال وجبال الألتاي . ويؤمن الشامان أنه يقيم علاقة مع الأرواح . وبمقدوره شفاء المريض واحداث المرض . ويؤدي الشامان مهماته عندما يكون في حالة الوجد . (المترجم)

يتعلق اذن برحلة صوفية الى « مركز » ، الى مركز العالم . وسواء قام التامان بتسلق الشجرة المخصصة للاحتفال ، ذات الحزوز السبع أو التسع ، أو عمد الى قرع الطبل ، فهو في كل الاحوال ، يباشر رحلته الى السماء . لكن ليس بمقدور الشامان تأمين القطيعة بين المستويات الكونية ، بفعل الانخفاف والوجد ، الا لانه مؤهل للانتقال الى مركز العالم بالذات . انه ، كما مر معنا آنفاً ، في مثل ذلك المركز يصير بالامكان اقامة الاتصال بين كل من الارض ، والسماء والجحيم .

رمزية الصعود

من المرجح ان رمزية المركز — لا سيما في ديانات آسيا الوسطى وسيبيريا — تأثرت بأفكار عامة متصلة بخلق الكون، آتية من الهند وايران ومستمدة ، في النتيجة ، من بلاد الراقدين . ونرى ان الاهمية المعطاة الى العدد سبعة فضلاً عن شواهد اخرى ، انما تبرهن على ذلك القول . لكن يتوجب علينا ان نميز جيداً بين رمزية المركز ، وبين نظرية مقتبسة تشرح نشوء الكون . تشكلت حول رمزية المركز . نذكر على سبيل المثال في هذا الصدد ، تصور المستويات السماوية السبع .

مر معنا ان هذه الرمزية قديمة كل القدم . وقد عرفت قبائل بيكمي Pygmeés ، القاطنة في شبه جزيرة مالاکا . وحتى لو راودتنا الشكوك حول تأثير هندي بعيد على قبائل بيكمي سيمان ، عندها يكون علينا ان نقدم التفسير لرمزية المركز التي نعثر عليها من خلال الآثار العائدة الى ما قبل التاريخ ، نلمح ذلك من خلال مفهوم الجبال الكونية ، والأنهار الأربع والشجرة ، والشكل الاولبي الخ .

بوسعنا ان نذهب الى ابعد من ذلك فنقول : بالامكان ان نبرهن ان رمزية المحور الكوني كانت معروفة ، فيما مضى ، عند ابناء الثقافات الموغلة في القدم . ويأتي في طليعتهم الشعوب القديمة القاطنة في القطب الشمالي وفي أميركا الشمالية ، اذ كانت اللعامة التي يرتكز عليها البيت

عند تلك الشعوب ، تماثل المحور الكوني . وعند قاعدة تلك الدعامة كانت تودع القرابين المقدمة الى الالهة المقيمة في السماء . وعلى طول ذلك المحور ، دون سواه ، بمقدور الاضاحي الارتقاء الى السماء .

اما عندما يتغير شكل المسكن ونحل الخيمة محل الكوخ - كما هي الحال ، مثلا ، عند الرعاة ومربي الماشية في آسيا الوسطى - فان الوظيفة السحرية - الطقسية للركيزة تتأمن بواسطة الفتحة العليا للخيمة المخصصة لتصاعد الدخان . بمناسبة تقديم الاضاحي كان يتم ادخال شجرة الى الخيمة يخرج رأسها من تلك الفتحة . انها شجرة الاضاحي وترمز بأغصانها السبع الى الافلاك السماوية السبع . هكذا ، فمن جهة أولى ، يصير البيت مشابهاً للكون . ومن جهة أخرى ، كان الانسان ينظر اليه وكأنه يقع في وسط العالم ، ما دامت الفتحة المخصصة لتصاعد الدخان موجودة ، حسب رأيه ، قبالة نجم القطب .

سنعود ، بعد قليل ، للحديث عن المماثلة الرمزية بين البيت و « مركز العالم » ، لأن ذلك الأمر يكشف عن الجانب الأكثر دلالة في تصرفات الانسان المتدين في غابر الزمان . ونرى ، في الوقت الحاضر ، أن نتوقف عند طقوس الصعود التي تجري في « مركز » من المراكز .

مر معنا أن الساجر - الشامان القوي أو السبير - يتسلق شجرة ، وأن مقدم الأضحية من الهنود الفيديين يصعد سلماً . ان هذين الطقسين يقصدان الهدف ذاته ، المتمثل في الصعود الى السماء .

ثمة عدد هائل من الاساطير تتحدث عن شجرة ، عن نبات متسلق ، عن جبل ، عن خيط عنكبوت ، أو عن سلم يربط الأرض بالسماء . تلك الاساطير ، كما هو معلوم ، تمتلك مقابلاً في الطقوس ، كما في الشجرة السحرية الشامانية ، على سبيل المثال ، أو في ركيزة الخيمة التي يلجأ إليها مقدم الأضحية من الهنود الفيديين .

كذلك ، أيضاً ، يؤدي السلم ، في الاحتفالات الدينية ، دوراً هاماً .

نقتصر على بعض الأمثلة في هذا المجال : يحدثنا بولينوس Polyenus عن كوزينكاس Kosingas - وهو كاهن - ملك تولى شؤون جماعة من سكان تراقيا ، يقول انه كان يهدد أتباعه بأنه سيتخلى عنهم ، بصعوده سلما من الخشب يرقى به الى الالهة هيرا (١) . هذا يشير الى أن ذلك السلم الطقسي كان موجوداً ، وكان يتيح نقل الكاهن - الملك الى السماء .

ان الارتقاء الى السماء ، بصعود السلم صعوداً شعائرياً ، كان ، حتى الأرجح ، جزءاً من عملية تأهيل المرید للانتماء الى الاورفية (٢) . كذلك ورد في الأسرار الموجودة في عبادات الإله ميترا (٣) أن السلم الشعائري ينطوي على سبع درجات . وكل درجة ، تتألف من معدن يختلف عن الآخر . الدرجة الأولى ، حسب سلس Celse وهي من الرصاص يقابلها في « السماء » كوكب زحل . والدرجة الثانية من القصدير وتقابل فينوس . والثالثة من البرنز (جوبتير) والرابعة من الحديد (عطارد) والخامسة من خليط المعادن (المريخ) ، والسادسة من الفضة (القمر) والسابعة من الذهب (الشمس) . والدرجة الثامنة ، كما يقول سيلس ، تمثل دائرة الكواكب الثابتة (٤) .

(١) هيرا : هي أعظم إلهات اليونان . تزوجت أخاها زوس كبير الآلهة . اعتبرها الأفريق حامية الزواج والخصوبة والأمومة . من أشهر الحيوانات المخصصة لها الطاووس والغراب . كما يخصص لها الرمان كرمز للخصوبة (المترجم) .

(٢) الأورفية : حركة دينية تنسب الى اورفيوس . ويقال انه جلبها من مصر . بدأت في تراقيا - وهي مقاطعة واقعة في شمال اليونان القديمة - ثم أخذت في الانتشار في القرن السادس الميلادي . تعتقد الأورفية أن النفس خالدة وأنها تتطهر بتقمصها مرات عديدة في أجساد بشرية أو حيوانية . ولا يستطيع الخلاص من سلسلة التناسخ والوصول الى السعادة الأبدية إلا العارفون بالأسرار الأورفية ، (المترجم) .

(٣) ميترا : هو إله النور عند الشرقيين ، ورد اسمه في أناشيد الفيدا الهندية ، وفي الألفستا الفارسية . انتقلت عبادته الى الامبراطورية الرومانية منذ القرن الأول ق.م . كانت عبادته تنطوي على طقوس سرية . وقد بلغت أوجها في القرن الثالث الميلادي ، (المترجم) .

(٤) راجع كتاب الشامانية لمرسيا ايلياد (بالفرنسية) ص ٢٨٤ .

ان الانسان المطلع على الأسرار ، عندما يصعد السلم الشعائري انما يعبر ، بالفعل ، السموات السبع ، وبذلك يتسنى له الارتقاء الى موطن الآلهة ، شأنه في ذلك شأن من يرتقي الى السماء العليا عند صعود الطوابق السبع التي تتألف منها الزيقورة في بلاد بابل ، أو شأن من يعبر مجمل المناطق الكونية عند اجتياز أسطحه معبد بارابودور ، الذي يشكل بذاته ، كما مر معنا ، جبلا كونيا ، وصورة عن العالم .

نحن نفهم بسهولة ان سلم الاطلاع والتعريف بالأسرار عند أشياع الإله ميترًا يشكل محور العالم ، وموجود ، حسب اعتقادهم ، في مركز الكون . ولولا ذلك لما كان بالامكان حصول قطيعة بين المستويات الكونية (الأرض والسماء والجحيم) .

ان اطلاع الفتى على أسرار القبيلة وعلى معتقداتها يعني — كما نعلم — موته وانبعائه ، ويعني بموجب سياقات أخرى ، هبوطاً الى الجحيم ، متبوعاً بصعود الى السماء . والموت ، بدوره ، سواء اكان اطلاقاً على سر الموت أم لم يكن ، انما يمثل قطيعة في المستويات الكونية أصدق تمثيل ، لهذا يرمز اليه بالارتقاء والتسلق . وفي حالات عديدة تردد النصوص الطقسية الجنائزية كلمات : الدرجات أو السلالم . وساد الاعتقاد ان روح الميت تصعد الجبل عبر المسالك والممرات ، أو تتسلق شجرة أو نباتاً ممتداً الى الأعلى ، بهدف بلوغ السماء .

هذا المفهوم نلمحه في كل مكان تقريبا في العالم ، ابتداء من مصر القديمة وحتى استرالية . في اللغة الآشورية ، مثلاً ، العبارة المألوفة الدالة على « الموت » هي « التعلق بالجبل » . كذلك في اللغة المصرية القديمة ، كلمة ميني Myn هي غورية تدل على « الموت » .

جاء في التراث الاسطوري الهندي ان ياما Yama ، أول الموتى ، تسلق الجبل ، واجتاز المعابر المرتفعة من أجل ان يدل « سائر الناس على طريق الموتى » . بهذه العبارة تحدث الريح فيدا (الفصل العاشر ١٤)

وقل الأمر فلاته - بالنسبة لسكان جبال الألتاي والأورال . إن طريق
الأموات ، حسب معتقداتهم الشعبية ، تصعد الجبال . يقال إن بولو
Bolot ، بطل كازاكرغيز ، كانت تحدوه الرغبة في إجراء تجربة اطلاعية ،
فولج إلى العالم الآخر ، مروراً بمغارة واقعة في قمة الجبل . وكذلك
فإن هبوط رجل السحر - الشامان - إلى الجحيم ، يتم أيضاً بواسطة
مغارة .

لقد احتفظ المصريون ، في نصوصهم الجنائزية ، بعبارة اسكت بت
(وكلمة اسكت تعني « درجة ») ليبينوا أن السلم الذي كان بحوزة الإله
راع إنما هو سلم حقيقي يصل الأرض بالسماء . جاء في كتاب الأموات
« أن الآلهة صنعت للإله راع سلماً ، حتى يصعد عليه إلى السماء » .
ويتحدث أيضاً كتاب الأموات عن الإله راع الذي يقول : « أن السلم أقيم
من أجلي حتى أنعم بمشاهدة الآلهة » .

وفي العديد من المقابر العائدة إلى زمن السلالات القديمة ، وإلى
العقرون الوسطى تم العثور على تعاويذ تمثل سلماً ودرجاً . وقد استمر
استعمال السلم الجنائزي حتى أيامنا . ثمة شعوب عديدة ، أسيوية
بدائية - مثل قبائل لولوس وكارين . . - تنصب على المقابر سلالاً
شعائرية ليفيد منها الموتى في الصعود إلى السموات (١) .

وكما مر معنا ، السلم هو الحامل لرمزية غنية كل الغنى ، تبقى
محتفظة بترابطها التام . إنه يمثل بصورة محسوسة ، قطعة في المستوى
الكوني تجعل من الممكن الانتقال من حالة وجودية إلى حالة أخرى ، أو
لنقل حسب تعبير الخلق الكوني ، إنه يمثل قطعة تتيح الاتصال بين
السماء والأرض والجحيم .

(١) راجع كتاب بحث في تاريخ الأديان (بالفرنسية) لمرسيا إيليا ، ص ٩٦ .

لهذا السبب يلعب السلم والصعود دوراً هاماً في الطقوس وفي الأساطير الخاصة بتنسيب الفتيان إلى الجماعة ، وعلى حد سواء ، في الشعائر الجنائزية ، لكننا لا نذهل عن أثرهما في مجالات أخرى مثل طقوس الزواج .

نحن على علم بأن رمزية الصعود ورمزية درجات السلم موجودة ، في الغالب ، في الأدب الذي ينهج نهج التحليل النفسي . وهذا يؤكد أننا بصدد سلوك أخذت به النفس البشرية في الأزمنة القديمة ، ولسنا لزاء إبداع « تاريخي » ، وحركة تجديد تعود إلى ظرف تاريخي ، كما هي الحال في مصر القديمة ، أو في الهند الفيدية . إلا أنني أقتصر على ذكر مثال واحد يدل على إعادة اكتشاف تلك الرمزية الأولية ، البدئية ، بصورة عفوية .

كتب جوليان كرين Julien Cyreen في جريدته الصادرة بتاريخ ٤ نيسان (أبريل) ١٩٣٣ ما يلي : « في كل كتبي تبلى الفكرة المتصلة بالخوف ، أو بأي انفعال آخر شديد ، مرتبطة بسلم ارتباطاً لا يقبل التأويل . تنبعت إلى ذلك الأمر البارحة ، فيما كنت أستعرض كل الروايات التي كتبت ... تساءلت كيف أمكنتي أن أكرر الحديث عن هذه الحالة ، وبهذا المقدار ، من دون أن أفطن إليها . عندما كنت طفلاً كنت أرى في الحلم الناس يلاحقونني وهم يحملون سلاسل . وكانت المخاوف ذاتها تنتاب والدتي في صباها . وربما انتقل إلي بعض ما كانت تعاني من انفعال . وربما بقي عندي شيء من مخاوفها » .

نحن نعلم الآن لماذا كانت فكرة الخوف مرتبطة عند الأديب الفرنسي بصورة السلم ، ولماذا جرت على سلم كل الأحداث الدرامية التي أتى على وصفها في مؤلفاته ، والتي تدور حول الحب ، والموت والتجريمة . إن الصعود أو الارتقاء ليرمز إلى الطريق المؤدية إلى الحقيقة المطلقة . وفي وجدان الإنسان العلماني البعيد عن الأجواء الدينية ، يستدعي تناول ذلك الموضوع شاعر متباعدة وأحاسيس مختلفة تجمع

بين الخوف والفرح . وبين الجذب والتبذ الخ . وبوسعنا القول ان الأفكار التي تتناول موضوع التطهير والتقديس ، وتلك التي تدور حول الحب ، والموت والخلاص ، تتضمنها رمزية السلم . ان كلا منها يدل على شكل من اشكال الوجود ، ويمثل زوايا للشرط الانساني العلماني غير الديني ، واعني طبيعة من المستوى الانطولوجي (١) . انه من خلال الحب ، والموت ، والقداسة ، وكذا من خلال المعرفة الميتافيزائية (٢) ينتقل الانسان - كما تقول البريها دلتونياك اوبانيساد - من اللاواقع الى الواقع والحقيقة .

انما ينبغي ان لا يغرب عن البال الامر التالي : ان السلم يرمز الى كل هذه الاشياء ، لان من المفروض ان ينتصب في « مركز » ، ولانه يجعل من الممكن الاتصال بين مختلف مستويات الوجود ، ولانه اخيرا ، ليس الا صيغة مشخصة وعينية من صيغ السلم الاسطوري ، ومن النبات المتسلق ، او من خيط العنكبوت ومن الشجرة الكونية ، او من الركنية الكلية الشاملة التي تربط ، الى بعضها البعض ، المناطق الكونية الثلاث : السماء والارض والجحيم .

بناء « المركز »

مر معنا ان المعابد لا تختص ، دون سواها ، باحتلال « مركز العالم » ، بل ان كل موضع مقدس ، وكل حيز من المكان تبدو له صلة بالمقدس من خلال وجوده في مكان دنيوي ، كان يعتبر ايضا بمثابة « مركز » . وكان يوسع المرء ، ايضا ، بناء تلك المراكز . الا ان بناءها

(١) كلمة انطولوجيا : تعني علم الوجود في ذاته لا في اعراضه . او علم الوجود بما هو موجود ، (المترجم) .

(٢) ميتافيزياء : او (ما وراء الطبيعة) : وهي دراسة تقصد الى معرفة الاسباب الاولى والمبادئ الاولى ، (المترجم) .

كان يندرج في نطاق خلق الكون ، وكان بمثابة خلق للعالم . ولا غرابة في هذا الكلام . ان كل شيء ، في هذا المجال ، يبدو طبيعياً ومقبولاً لان خلق العالم جرى ، كما مر معنا ، ابتداء من جنين ، وابتداء من « مركز » . هكذا ، على سبيل المثال ، كان بناء هيكل النار في الهند الفيدية يستعيد خلق العالم ، وكان الهيكل ، هو ذاته ، عالماً مصفراً ، وصورة من العالم .

ان الماء الذي به يتم جبل الطين لبناء الهيكل كما يروي كتاب كاتاباتا برهمنانا (الفصل السادس هـ) - هو بمثابة ماء البدايات الأولى . وكذا يرى الهنود القدماء ان الصلصال الذي يستخدم قاعدة الهيكل يرمز الى الارض . واما الجدران الجانبية فتمثل المحيط الهوائي الخ . وربما ترتب علينا ان نضيف ان بناء الهيكل ، حسب هذا التصور ، يتضمن ايضا ، بناء للزمان الكوني . لكن هذا المقام لا يسمح لنا تناول هذا الموضوع (١) ، لهذا لا نرى جدوى من الاعادة ومن الالحاح على الفكرة ذاتها .

لقد عرف تاريخ الاديان عددا هائلا من حالات بناء « المركز » . حسبنا ملاحظة امر واحد على جانب كبير من الاهمية في نظرنا ، ونعبر منه كما يلي : بمقدار ما تفقد المواضع والاماكن المقدسة ، كالمعابد والهيكل ، فاعليتها الدينية يتم اكتشاف واستخدام صنيع اخرى سحرية مثل : الضرب بالرمل والرجم بالفيب ، او يلجأ المرء الى تشكيلات هندسية او الى تحليل رسوم الاشخاص والاشياء ، وكلها تمثل ، وأحيانا بصورة مدهشة للغاية ، ذات الرمزية المتصلة بـ « المركز » .

(١) راجع كتاب : أسطورة العودة الأبدية ص ١٢٢ : مرسيا أيلباد . ترجمة حسيب كاسوحة . منشورات وزارة الثقافة . دمشق ١٩٩٠ .

لنذكر في هذا الصدد مثالا واحدا ، يتعلق بتشكيل الماندالا وبوظيفتها . ان كلمة ماندالا تعني « دائرة » . وترجمتها الى لغة التيب تجعلها تارة ، تفيد « المركز » ، وتارة اخرى ، تأخذ معنى « الاحاطة بشيء ما » (١) .

وفي الواقع ، تمثل الماندالا سلسلة من الدوائر ، داخله ضمن مربع ، وقد يكون لها مركز واحد او مراكز متعددة ، وتنطوي على تخطيط ، مرسوم على الارض بواسطة خيوط ذات اللون ، او مرسوم بمسحوق الارز الملون ، يعكس ملامح آلهة مختلفة تنتمي الى جميع الارباب التانثري . بهذا الاعتبار تمثل الماندالا صورة عن العالم وتمثل في الوقت ذاته ، مجعما رمزيا للارباب .

ان عملية التأهيل والاعداد الى الانتساب الى الجماعة ، تقتضي من المتدرب الجديد ، من بين امور اخرى ، دخول مناطق متنوعة من الماندالا ، وتستلزم منه ولوج مختلف مستوياتها ، وبالامكان اعتبار هذا الطقس ، الخاضع بالدخول والولوج ، معادلا لطقس آخر، يشتمل على الطوفان حول المعبد ، وموازيا لشعيرة قوامها الصعود التدرج ، من شرفة الى شرفة ، بهدف إدراك « البقعة الطاهرة » ، والشلمعة في المعبد .

فضلا عن ذلك فإن ادخال المريد الجديد في الماندالا يمكن ان يماثل عملية اطلاعية يقتضيها التنسيب ، تتم بعمل ولوج التيه والتغلغل في منحنياته . ومن الجدير بالذكر ان بعض « الماندالات » تبدو حاملة لسمات التيه ولخصائصه ، بشكل واضح وجلي . واما وظيفة الماندالا فيمكن ان تعتبر مزدوجة ، ان لم نقل انها متعددة ، شأنها شأن وظيفة التيه .

(١) راجع كتاب ايلياد بالفرنسية : تقنيات اليوغا ، ص ١٨٥ .

فمن جهة أولى ، إن دخول ماندالا ، امتلات أبعادها بالرسم على التربة ، ليعادل ممارسة طقسية معمولاً بها في مجال الاطلاع والتنسيب . ومن جهة أخرى ، إن الماندالا تحمي المريد من القوى الخارجية الضارة والمؤذية ، وتساعد ، في الوقت عينه ، للتركيز حول ذاته ، وللعثور على « مركزه » الخاص .

ومع هذا ، فإن أي معبد هندي نطلّ عليه من علّ ، أو ننظر إليه وهو مرّسم على سطح ، إنما يعتبر بمثابة ماندالا . كذلك ، أي معبد هندي ، هو مثيل للمندالا . إنه ، في الآن عينه ، عالم مصغر ومجمع للارباب .

بعد هذا الكلام ، ما الفائدة ، إذن ، من تشكيل الماندالا ؟ ولماذا كان المرء يشعر بالحاجة إلى إيجاد « مركز للعالم » جديد ؟ ببساطة لأن أداء الشعائر التقليدية أخذ شكل القوالب البالية المتحجرة ، بالنسبة لبعض المؤمنين من أصحاب التقى والورع ، الذين كانوا يتطلعون إلى تجربة دينية أشد عمقا وأكثر صدقا . هذا يعني أيضا أن بناء هيكل النار ، أو صعود شرفات المعبد لم يكن ليتيح لهم العثور على « مركزهم » من جديد . وعلى نقيض إنسان الأزمنة الغابرة ، والإنسان في الهند الفيدية ، كان الرجل التانثري يحتاج إلى تجربة شخصية لكي يعيد إحياء بعض الرموز الأولية في وجدانه . لهذا السبب تخلّت بعض المدارس التانثرية عن الماندالا الخارجية ، وعمدت إلى تشكيل « ماندالات » باطنية في قرارة النفس ، ويمكنها أن تكون على نوعين :

١- منها ما هو بناء نفسي محض يلعب دور المساعد على التفكير والتأمل .

٢ - والنوع الثاني من الماندالات يؤلف تماثلا مع الجسد .

في الحالة الأولى : المرء من أشياع مذهب اليوغا يدفع ذاته دفعا نفسيا ، الى داخل الماندالا ، ويحقق بذلك فعل تركيز حول الذات ، مؤمنا في الوقت ذاته « حماية » لنفسه ضد ملذات الحياة وإغراءاتها .

هذه الماندالا الباطنية تقود الى « التركيز حول الذات » : أعني إنها تصون الفرد من العبث والتشتت . كذلك . فإن مماثلة الماندالا لجسم إنسان من أشياع اليوغا إنما تكشف عن رغبة اليوغي في تماثل فيزيولوجيته الصوفية للكون المصغر .

إن عرضا أكثر تفصيلا للولوج ، بالتقنيات اليوغية ، الى داخل ما يمكن تسميته بـ « الجسم الصوفي » لرجل اليوغا ، إنما يقودنا بعيدا في هذا المجال .

حسبنا الإشارة الى إعادة التنشيط المتتالي للكاكراس Cakras . أي لهذه الدواليب (الدوائر) ، الموجودة في الماندالا ، والمعتبرة بمثابة عدد وافر من نقاط التقاء الحياة الكونية مع الحياة النفسية للإنسان من اتباع اليوغا . كذلك يكفي أن ننوه بأن إعادة تنشيط الكاكراس تماثل ظاهرة التغافل الاطلاعي الى داخل الماندالا .

نضيف الى ما سلف أن تيقظ متعاطي اليوغا أثناء توغله في الماندالا يوازي إجراء قطيعة من مستوى انطولوجي ، أي يعادل تحقيق رمزية « المركز » تحقيقا واعيا وتاماً .

وكما مر معنا ، فيما سبق ، يمكن للماندالا أن تكون ، في ذات الوقت ، أو على التوالي ، عوناً على أداء الطقوس أداةً مشخّصة ، أو تكون عنصراً مساعداً على التركيز الروحي حول الذات ، أو على اتباع طريقة خاصة بفيزيولوجيا التصوف .

هذه القيمة التعددية التي تتسم بها الماندالا ، وهذه القدرة على الظهور على أصعدة مختلفة ، وإن كانت متماثلة ، إنما هي ميزة تختص بها رمزية المركز ، على وجه العموم . ونحن نفهم ذلك الأمر

بسهولة ويسر لأن كل كائن بشري يتجه ، وإن لاشعورياً ، نحو المركز ، نحو مركزه الخاص الذي يمنحه الواقعية والقداسة .

إن هذه الرغبة الضاربة بجذورها في أعماق الإنسان ، رغبة العثور على الذات في قلب الواقع : أي في مركز العالم ، حيث يتم الاتصال مع السماء ، إنما تفسر الاقتران في استخدام « مراكز العالم » ، والمغالاة في التعويل عليها .

لقد رأينا ، قبل قليل ، أن للإنسان في قديم الزمان ، نظرة خاصة . فالمسكن الذي يقطنه يماثل الكون ، وخيمته أو الفتحة ، المصمومة في أعلاها لتطير الدخان ، تعادل مركز العالم ، حتى لكان جميع البيوت - شأن جميع المعابد والقصور والمدائن - تجد ذاتها مقيمة في ذات النقطة المشتركة والوحيدة : أعني مركز العالم .

لكن ألا نعثر ، ها هنا ، على شيء من التناقض ؟ إن مجموعة من الأساطير والرموز والممارسات الطقسية تتفق في الإشارة إلى صعوبة النفاذ إلى المركز . ومن جهة أخرى ، وبالمقدار ذاته ، نرى سلسلة من الأساطير ومن الشعائر ترمي إلى تأكيد سهولة بلوغ المركز . على سبيل المثال ، الحج إلى الأماكن المقدسة هو من الأمور العسيرة . لكن آية زيارة إلى كنيسة هي بمثابة الحج . كذلك « الشجرة الكونية » هي صعبة المنال ، إلا أنها يمكن أن تكون في كل خيمة . قل الشيء ذاته عن الطريق المؤدية إلى المركز . إنها محفوفة بالمخاطر . ومع ذلك كل مدينة ، وكل معبد ، وكل بيت إنما يجد ذاته في مركز الكون . وكذا الألام التي انتابت أوليس^(١) ، و«الأهوال» التي تجشمتها ، من أجل إدراك

(١) أوليس Ulyssse : هو أحد الأبطال الأسطوريين عرف بالحذر والحيلة والدهاء حكم جزيرة إيتاكا المعروفة اليوم باسم تيوكي . وقد اشترك أوليس في حصار طروادة الذي دام عشر سنوات ، وانتهى الحصار باقتحامها ونهبها وإحراقها من قبل اليونان . وخلد هوميروس حرب طروادة في الأوديسة . تقع طروادة على مدخل مضيق الدردنيل ، من ناحية آسيا الصغرى ، قرب التل المعروف اليوم باسم هيارليك . بعد سقوط طروادة ، عاد أوليس إلى موطنه الذي غاب عنه عشرين عاماً ، والتحق بزوجته بينيلون . وأثناء رحلة العودة التي دامت عشر سنوات ، تعرض أوليس للشدائد والأهوال . (المترجم)

موطنه ، هي أهوال بالغة الشدة وعسيرة الاحتمال . إلا أن أية عودة إلى المنزل « توازي » عودة أوليس إلى أيتاك . يبدو لنا أن كل ما أتينا على ذكره يبين أن الإنسان لا يقوى على العيش إلا في مكان مقدس ، يتمثل في « المركز » . من الملاحظ أن مجموعة من التقاليد تشهد على رغبة الإنسان القديم في الوجود في « مركز العالم » من دون أن يبذل جهداً ويتحمل مشقات ، في حين أن مجموعة أخرى تشدد على ضرورة تجاوز العقبات والتغلب على الصعاب ، وتصر بالتالي ، على إبراز أهلية المرء وجدارته لأن يستحق بالعناء والمعاناة ، بلوغ المركز .

أن كون الأولى منهما - تلك المجموعة التي تتيح بناء « المركز » في مسكن الإنسان ذاته ، مجموعة السهولة - كانت ذات انتشار وشيوع في كل مكان تقريباً . هذا الأمر يلعبونا إلى اعتبارها كأنها الأغنى في الدلالة والمغزى . أنها تبرز موقفاً إنسانياً معيناً ، بوسعنا تسميته **الحنين إلى الفردوس** . نفهم من تلك التسمية وجود رغبة عند المرء في أن يرى ذاته على الدوام ، وبدون لأي عناء في مركز العالم ، في قلب الواقع . بوجيز العبارة ، نحن نعني من كلامنا رغبة الإنسان في تجاوز الشرط البشري ، بصورة طبيعية عفوية ، وفي استرجاع الشرط الإلهي . وقد يقول مسيحي استرجاع الشرط السابق للسقوط (١) .

ليس بؤدنا إنهاء هذا العرض ، من دون أن نذكر بأسطورة أوربية، ومع إنها لا تتناول رمزية وطقوس المركز إلا بصورة غير مباشرة ، فهي تعمل على ادماجها ، ضمن رمزية أكثر شمولاً وأشد اغساعاً . نشير في هذا المقام إلى بعض الحكايات المحاكاة حول شخصية بارسيفال **Parsifal** والملك **الصيد** . إنها لتعيد إلى الأذهان قصة المرض الغريب ، المجهول

(١) السقوط : المقصود به سقوط آدم في الخطيئة . (المترجم)

الذي أقعد ذلك الملك العجوز ، حامل أسرار الكرال (١) Graal . جدير بالذكر أن الملك لم يكن ليتألم ، وحده ، من دائه الدفين . كل ما حوله دب فيه ألوهن ، وواصله اللذبول . لقد ساءت حال القصر ، حتى الإبراج المنيعة والحصون اعتراها التفكك ، والحدائق تعرضت لليباس ، والبهائم انحلت أوصالها وكفت عن الانسال . والأشجار لم تعد تعطي ثمارها ، والينابيع اعتراها الجفاف .

أطباء عديدون حاولوا علاج الملك – الصياد فلم يفلحوا في مسعاهم . كان الفرساني يقبلون ليلاً نهاراً . الكل يسأل مستفسراً عن صحة الملك، إنما فارس واحد ، من فقراء القوم ، مغمور ومجهول ، بل وإلى حد ما مدعاة للهزء والسخرية ، أباح لنفسه أن يتجاهل المراسم والآداب العامة . كان يندى بارسيفال . وبدون أن يأخذ بالاعتبار أساليب المجاملة واللباقة ، اتجه مباشرة صوب الملك . ولما دنا منه ، وبدون أية مقدمة ، سأله : أين الكرال ؟

للحال ، في اللحظة ذاتها ، كل شيء تغير وتبدل . نهض الملك وغادر سرير الألم والعذاب . الينابيع استأنفت تفجرها ، الجداول تدفقت فيها المياه . النبات انتعش واسترد نضارته . وأما القصر فصلح حاله . إذن هذه الكلمات القليلة التي فاه بها بارسيفال كانت كافية من أجل انبعث الطبيعة بأسرها . وإنما كانت تلك الكلمات المحدودة تؤلف السؤال الأساسي المركزي ، السؤال الوحيد الذي يمكن أن يكون موضع اهتمام، لا الملك الصياد وحده ، بل والكون بأسره أيضاً . وبوسعنا إعادة صياغة

(١) الكرال : هو وعاء من الزمرد . يقال أن السيد المسيح استخدمه في العشاء السري . ويروى أنه حوى الدم الذي سال من جنبه ، ويرد ذكر الكرال ، والكرال المقدس في الملاحم التي يتغنى بها شعراء الطاولة المستديرة ، في فرنسا ، إبان القرون الوسطى . (المترجم)

السؤال ٤- فنقول : أين يوجد الواقع الحق ، الواقع المتميز ، المقدس ، مركز الحياة ، مبعث البقاء والخلود ؟ (١)

ثم يدور بخلد انسان قبل برسيفال ، أن يطرح ذلك السؤال الأساسي اللهم ، مع أن العالم كان يميل إلى الانحلال والهلاك بسبب تلك اللامبالاة الميتافيزيائية والدينية ، وبفعل ذلك الشح في الخيلة ، وذلك الدهول عن الواقع وانعدام الرغبة فيه .

إن هذه النبذة من أسطورة أوربية ، عظيمة ورائعة ، لتكشف لنا ، على الأقل ، جانباً من رمزية المركز لم يتقدر حق قدره ، نعبّر عنه بالقول : لا يوجد ترابط بين أوجه الحياة الكونية وبين خلاص الإنسان وحسب ، وإنما يكفي أن نطرح على أنفسنا مشكلة الخلاص ، وحسبنا أن نطرح المشكلة الأساسية : أعني المشكلة الحقيقية ، حتى تنبعث الحياة في الكون انبعاثاً أبدياً .

ذلك أن الموت ، في بعض الأحيان — كما تشير إلى ذلك هذه اللوحة من الأسطورة — ليس إلا نتيجة للامبالاة نبيدها حيال البقاء والخلود .



(١) تشير الأسطورة — حسبما يرى المؤلف — إلى أن الملك — المصير أصابه مرض شديد . وفي الوقت ذاته ، تسرب الوهن والانحلال إلى الحياة الكونية بأكملها . وتعزى تلك المصيبة إلى غفلة الملك ولامبالاه وإلى نسيانه للأسرار المتصلة بالكرال ، بذلك الوعاء الذي يحوي دم السيد المسيح ، والذي يرمز إلى الواقع الحقيقي المقدس ، إلى البقاء والخلود . (المترجم)

الفصل الثاني

رمزيات الزمان والابدية عند الهنود

وظيفة الأساطير

الأساطير الهندية ، قبل أن تكون هندية ، هي أساطير ، أعني أنها تشكل جانباً من ذلك الصنف الخاص من الإبداعات الروحية التي أتتها الإنسانية في قديم الزمان . يمكننا ، بالتالي ، مقارنتها بأية مجموعة من الأساطير التراثية .

قبل عرضنا لميثولوجيا الزمان عند الهنود ، يهمني أن نشير ، باختصار ، إلى العلاقات المتينة ، والعميقة القائمة بين الزمان وبين الأسطورة ، باعتبارها أسطورة ، أي باعتبارها شكلاً أولياً من أشكال الفكر . ذلك لأن للأسطورة شأنها ، أيضاً ، في مجال الكشف عن بنية الزمان ، فضلاً عن وظائفها النوعية التي كانت تؤديها في مجتمعات الأزمنة السالفة . ونرى أن نعفي أنفسنا من الوقوف عندها ، في هذا المقام .

الأسطورة — كما يجمع الباحثون في هذه الأيام — تروي « أحداثاً » حصلت في البدء (in principio) ، أي في البدايات ، في برهة أولية خارجة من نطاق الزمان ، في فسحة من الزمان المقدس . أن ذلك الزمان الأسطوري ، أو الزمان المقدس ليختلف ، كيفاً ، عن الزمان الدنيوي المألوف . عن الديمومة المتصلة المستمرة ، غير القابلة للأعادة والتكرار ، والتي يندرج فيها وجودنا اليومي العادي ، المجرد من القداسة .

عند رواية الأسطورة ، يسترجع المرء ، على نحو من الانحاء ، راهنية الزمان المقدس ، ويستحضر الأحداث الأولية التي يأتي الراوي على ذكرها . لهذا السبب ، لم يكن بالمستطاع ، في المجتمعات التقليدية السلفية ، رواية الأساطير في أي وقت من الأوقات ، وكيفما اتفق . لم يكن بالإمكان تلاوتها إلا في غضون فترات مقدسة من السنة ، وفي الأذغال ، وبأثناء الليل ، أو حول النار المشتعلة ، قبل أو بعد أداء الشعائر . بكلمة واحدة ، بمقدور الأسطورة أن تجري في زمان — إن أتيح لنا نقول — لا زماني (١) ، وفي برهة لا ديمومة لها ، تماماً كما تصور الأبدية نقر من المتصوفة والفلاسفة .

لهذه النظرة أهميتها لأنها تفضي إلى القول بأن تلاوة الأساطير ليست عبثاً ولهواً . إنما كان لها أثرها على من يرويها وعلى من يستمع إليها . وبمجرد أداء الرواية ، كان يتم محو الزمان الدنيوي ، بصورة رمزية على الأقل ، وكان يجري إسقاط كل من الراوية والمستمعين في زمان مقدس وأسطوري .

حاولنا أن نبين في موضع آخر (٢) أن إلغاء الزمان الدنيوي عن طريق تقليد نماذج مثالية أولية ، وباستعادة الأحداث الأسطورية ، بما لها من فعالية وزخم ، إنما يؤلف ما يشبه العلامة الفارقة التي تخص كل مجتمع سلفي يعيش في أجواء التراث والتقاليد . وتلك العلامة تكفي ، بمفردها ، لتمييز العالم العتيق ، الموغل في القدم ، عن مجتمعاتنا الحديثة .

(١) زمان لا زماني *un temps intemporel* : أي زمان يختلف كلياً عن الزمان العادي المألوف ، لأنه زمان مقدس ، يماثل زمان البدايات الذي حصلت فيه الأسطورة . (المترجم) .

(٢) راجع كتاب « أسطورة العودة الأبدية » فصل : « النماذج الأولى وتكرارها » ، تأليف ميرسيا إيليا ، ترجمة حسيب كاسوحة ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق عام ١٩٩٠ .

في المجتمعات السلتية ، كان المرء يبذل قصارى جهده ، عن وغي ، وعن إرادة وتصميم ، من أجل إلقاء الزمان ، على نحو دوري ، ومن أجل محو الماضي . ومن بعد ، يسعى الى انبعاث الزمان الأول ، مستعيناً بسلسلة من الشعائر والممارسات الطقسية التي تستهدف ، على نحو من الانحاء ، استحضار خلق الكون ، واستعادة البداية .

بمقدورنا إعفاء أنفسنا ، في هذا المقام ، من الدخول في تفاصيل قد تنأى بنا كثيراً عن موضوع دراستنا . حسبنا أن نذكر بأن الأسطورة تنتزع الإنسان من الزمان الذي يخصه ، من زمانه الفردي الذي لا ينلعه فيه منزع ، زمانه « التاريخي » ، المتسلسل بترتيب ونظام ، وفيما بعد ، تسقطه ، على الأقل بصورة رمزية ، في الزمان الكبير ، في لحظة المفارقات التي تأبى القياس ، لأنها لا تتألف من ديومة . هذا الأمر يحملنا على القول بأن الأسطورة تستلزم اجراء قطيعة مع الزمان ، وتقتضي من المرء الانفصال عن العالم المحيط الذي يحيا في جنباته . إنها ، بذلك ، تفتح نافذة تتيح لهولوج الى الزمان الكبير ، الزمان المقدس . إن الإنسان مجرد سماعه تلاوة الأسطورة ، يذهل عن شرطه الديوي ويففل عن « موقعه في التاريخ » ، على حد تعبير الباحثين في هذه الأيام . وليس من الضروري ، على الاطلاق ، أن يشارك المرء في حضرة تاريخية حتى يكون باستطاعته أن يقول عن أحد الأفراد بأنه موجود في « موقع تاريخي » .

إن الاسترالي البدائي ، على سبيل المثال ، الذي يقتات من الحشرات ومن جذور النيات ، يجد نفسه - هو أيضاً - في « موقع تاريخي » ، أعني في موقع محدد تمام التحديد ، ويتخذ مواقف تتحدث عنها إحدى الإيديولوجيات ، وتدعمها بعض المنظمات الاجتماعية والاقتصادية . على هذا النحو تعرض لنا حياة الاسترالي البدائي ، على الأرجح ، موقعاً تاريخياً يختلف عن المنزل التي كانت لإنسان العصر الحجري الحديث .

لكن علينا أن نشير الى أن عبارة « الموقع التاريخي » في هذا السياق ، لا تنطوي ، بالضرورة ، على مفهوم للتاريخ يتفق مع المعنى الواسع لكلمة تاريخ . إنها تدل على الشرط البشري بوصفه شرطاً وحسب ، أعني شرطاً يحكمه نمط معين من أنماط السلوك . ذلك أن الاسترالي ، وبالقدر ذاته ، الأدي المتتمي الى حضارة أكثر تطوراً : الصيني ، على سبيل المثال ، أو الهندوسي ، أو المزارع في إحدى الدول الأوروبية ، كل هؤلاء لدى سماع الأسطورة ، ينسون ، على نحو من الانحاء ، وضعهم الخاص ، ويذهلون عن موقعهم الفردي . إنهم ، بفعل الأسطورة ، يهجرون دنيهم ، ويسقطون أنفسهم في عالم آخر ، وفي كون آخر ، ليس ، إطلاقاً ، كونهم اليومي المعتاد ، ذلك الكون الهزيل الضئيل .

لنذكر أن الأساطير عند كل من هؤلاء الأفراد : الاسترالي ، وعلى حد سواء ، الصيني ، والهندوسي ، والفلاح الأوربي ، هي صحيحة لأنها مقدسة ، ولأنها تتحدث عن كائنات ، وعن أحداث مقدسة . ينجم عن ذلك القول أن المرء عند رواية وعند سماع الأسطورة ، إنما يستعيد الاتصال بالمقدس وبالواقع . وبهذا الاجراء يتجاوز الشرط الدنيوي ، ويتخطى الموقع التاريخي الذي يحتله . بمبارات أخرى ، أنه يتجاوز الشرط الزمني ، والنصيب المحدود المعطى لكل فرد من العلم . ذلك أن كل إنسان يوصف بـ « الجاهل » أي أنه لا يرى نفسه ولا يرى الأشياء كما هي ، بل من خلال مماثلتها للمنزلة الخاصة التي يشغلها في الكون .

إذن ، يكمن الجهل ، في الدرجة الأولى ، في هذه المطابقة الخاطئة للواقع مع ما يبدو عليه كل واحد منا في حياته ، أو مع الحالة التي يبدو أنه يمتلكها . إن رجلاً من رجال السياسة ، على سبيل المثال ، يعتقد أن الواقع الوحيد والحقيقي هو القوة السياسية . أما الفني من أصحاب الملايين فلديه القناعة بأن الثروة الحقيقية وحدها تؤلف الواقع الحقيقي . كذلك العلامة البحتة يفكر ، بالطريقة ذاتها ، فيما هو منصرف الى أبحاثه ، وإلى قراءة كتبه ، والعمل في مخبره . وعلى هذا القياس نقيس .

من الملفت للانتباه إن الميل ذاته تلمحه ، أيضاً ، عند أقل الناس مدنية : عند « البدائيين » ، وعند الأقوام المتخلفة « الهمجية » ، مع فارق مؤداه أن الأساطير ما تزال ، عند هؤلاء ، فاعلة ونايضة بالحياة . وهي ، بالتالي ، تحول دون مطابقة أنفسهم ، مطابقة تامة ودائمة ، مع اللا - واقع . ومن شأن تلاوة الأساطير ، أن تعمل ، بصورة دورية ، على هدم الجدران التي تقيمها أوهام المرء عن الوجود الدنيوي .

إن الأسطورة تسترجع راهنية الزمان الكبير استرجاعاً مستمراً . وهي بذلك الفعل ، تسقط من يستمع إليها في مستوى إنساني وتاريخي أرقى وأسمى ، مستوى يتيح للمرء ، من بين أمور أخرى ، الاقتراب من واقع يستحيل بلوغه على مستوى الوجود الدنيوي الفردي .

أساطير الزمان عند الهنود

بعض الأساطير الهندية تبرز بأسلوب بلرع للغاية تلك الوظيفة الرئيسة التي تؤديها ، والمتمثلة في « كسر الزمان » (١) الفردي والتاريخي ، وفي استحضار الزمان الكبير ، واسترجاع فعالية زمان الأساطير . نسوق في هذا المجال مثلاً شهيراً ، مستمداً من كتاب برهما فارا فايغالا ، لخصه وعلق عليه المرحوم هانريش زيمر Heinrich Zimmer في كتابه « الأساطير والرموز في حضارة الهنود وفنهم » .

لهذا المثال امتياز له لأنه ، دفعة واحدة ، يقدم الزمان الكبير ، كأداة للمعرفة ، وبالتالي ، كأداة للخلاص من القيود التي تفرضها المايا (٢)

(١) كسر الزمان : يتم عندما يوقف الإنسان الزمان الدنيوي المألوف ، ويسقط ذاته في الزمان الأول - الزمان الكبير - الذي كان في البدايات ، وبالتالي ، يسترجع راهنية وفاعلية ذلك الزمان عن طريق الأساطير والشعائر والطقوس . (المترجم)

(٢) المايا : حسب الانظار الهندية ، الدورات الكونية لا بداية لها ولا نهاية ، ويتم فيها خلق الكون ودماره وإعادة خلقه . والمايا هي قوة الخلق الكوني التي أوجدت الدورات الكونية . وصعدت تلك القوة عن الوجود المطلق وأعني الإله فشنو أو الإله شيفا . (المترجم)

جاء فيه أن الإله أندرا (١) بعد انتصاره على الثعبان فرتر (٢) قرر أن يعيد بناء بيت الآلهة وأن يضيف عليه مساحة من الجمال. وقد نجح الصانع الإلهي ، فيكفا كارامان في بناء قصر بهي منيف ، بعد عام من الكدح والعناء . غير أن البناء لم يأت ملبياً لرغبات اندرا . أرادته أكبر في الحجم والامتداد ، أرادته أن يكون في الجمال آية ، لا مثيل له في العالم ولا نظير له في الروعة والمهابة .

هذا الأمر حز في نفس الصانع الإلهي الماهر المنهك ، الخائر ، جراء الجهود التي بذلها . راح يشكو ما جرى إلى الإله الخالق براهما (٣) ، فاستجاب الإله العظيم إلى شكواه ووعدته بأن يقدم له العون ، فتدخل عند الموجود الأعظم فشنو (٤) ، وروى له ما حصل . ومعلوم أن براهما ذاته ، لم يكن بالقياس إلى فشنو ، إلا أداة دالة . وعندها أخذ فشنو على عاتقه مهمة إرجاع اندرا إلى صعيد الواقع .

في ذات يوم استقبل اندرا في قصره غلاماً رث الثياب . كان ذلك الغلام الإله فشنو بذاته . وقد اتخذ ذلك المظهر بقصد إلحاق الإهانة

(١) الإله اندرا هو الشخصية الرئيسية بين آلهة الريح فيدا ، هو سيد السماء وإله الصاعقة . كان محبوباً عند الهنود لأنه يجلب لهم الأمطار ، وتتعلق أسطوره بالخلق. صنع له صانع الآلهة سلاحاً اسمه « البرق » . ولا قوت عزيمته بفعل شراب السوما المعجيب ، هاجم الثعبان الهائل فرتر ، الذي كان راقداً على الجبال المرتفعة ، واهوى عليه بالبرق ، فانطلق ، وخرجت منه المياه الكونية . (المترجم) .

(٢) فرتر : ثعبان هائل ، شديد البأس ، ممتلئ بالحيل السحرية . يقال أن المياه الكونية خرجت من جوفه ، حينما ضربه الإله فرتر بـ « البرق » . (المترجم)

(٣) براهما : هو الإله الأعلى عند قدماء الهندوسيين . هو خالق الآلهة والعالم . وفيما بعد شكل الثلاث مع الإله فشنو ، والإله شيفا . (المترجم) .

(٤) الإله فشنو : هو إله عظيم الشأن ترتبط بشخصه معبودات كثيرة . وله قدرة عجيبة في جلب كثير من الشخوص إليه . له عشر تجسيدات (أفارتات) تدل على هبوطه من السماء إلى الأرض . يوجد في أنحاء الهند مجاريب لأرباب محلية ترتبط بفشنو . وأما أحب مظاهر فشنو إلى الناس فهما سابع الأفارتات وثلاثتها : رامانتاندرا وكريشنا . ولكل منهما - شأن سائر أشكال فشنو - أساطيره الخاصة ، ويتردد اسم فشنو كثيراً في الريح فيدا . (المترجم)

بملك الآلهة اندرا . ومن دون أن يكشف على الفور ، عن هويته ، أخذ قشنو يدعو اندرا قائلاً : « يا ولدي » . ثم شرع بالحديث عن الأعداد الهائلة من صنف الإله اندرا الذين عمروا ، حتى ذلك الوقت ، عوالم لا يطالها العد...

قال فيشنو : « ان حياة اندرا واحد ، ومدة ملكه ، تمتد الى ٧١ دورة زمنية ، او دهرأ (ايون) . (علماً أن دورة زمنية واحدة او ما هايوجا تتألف من ١٤٠٠٠ سنة إلهية ، اي من ٣٢٠٠٠٠ سنة عادية) ثم أضاف : ان يوماً وليلة من حياة براهيمسا تساوي ٢٨ من حيوات اندرا وينبغي أن تعلم أن حياة براهيمسا المحسوبة على قياس تلك الايام والليالي وطبقاً للمعيار البراهمي ، تتألف من ١٠٨ سنوات برهمية (١) . وان البراهما الواحد يأتي في اثر براهيمسا آخر . هكذا فإن براهيمسا يرقد ، وبراهيمسا آخر ينهض ويقبل الى الحياة . ليس بالامكان احصاؤهم . وليس من نهاية لعدد هؤلاء البراهما . هنالك أيضاً الآلهة من صنف اندرا ولم نأت على ذكر حيوانها ..

لكن ، من يا ترى ، بوسعه أن يحيط بعدد العوالم الهائل : عوالم لكل منها براهيمسا ، لكل منها اندرا ؟ ما وراء رؤية الأبعاد المترامية الأطراف ، ما وراء كل مكان يمكن تصوره ، هنالك عوالم ، لا يطالها العد ، تأتي الى الوجود ثم تضمحل وتلاشى . تلك العوالم هي أشبه بمراكب خفيفة تطفو فوق مياه عذبة لا قاع لها ، وتتألف جسد الآلهة فشنو ، ومن كل سم من مسام ذلك الجسد ، يبرز عالم ثم ينفجر ويتلاشى ، هل لك يا اندرا أن تدعي احصاءها وضبط عددها ؟ هل تعتقد أن بمقدورك احصاء آلهة كل تلك العوالم . العوالم الموجودة في الوقت الحاضر ، والعوالم المتوارية في الأزمنة السالفة ؟ ... » وفيما كان الغلام ماضياً في

(١) بهذا الاعتبار أن يوماً واحداً من حياة براهيمسا يساوي : $28 \times 360 \times 24 \times 60 = 120960$ سنة عادية وان سنة واحدة من حياة براهيمسا او السنة البراهمية تساوي $120960 \times 360 = 43545600$ سنة عادية . (المترجم)

الحديث إذ بارتال من النمل ظهرت في قاعة القصر الكبرى . ثم راحت تدب فوق الأرض ، مؤلفة عموداً عرضه متران .

كان الغلام يراقب حركاتها ، ثم استولت عليه الدهشة فاسترسل في ضحك مفاجيء .

عندها سأله اندرا « لماذا هذا الضحك » ؟

اجاب الغلام : لاني شاهدت ارتال النمل تنطلق في مسيرة طويلة . وكل نملة منها كانت ، فيما مضى ، اله اندرا .

ومثلك كل نملة ارتقت ، فيما مضى ، بفعل التقوى والتواضع ، الى مصاف ملك الالهة ، لكن كلاً من هؤلاء الالهة ارتد ، في الوقت الحاضر ، الى نملة بعد تقمصه ، وارتحاله عبر حيوات متعددة . وما هذا الجيش من النمل إلا جيش من آلهة اندرا القدامى .

عقب الكشف عن هذه الحقائق أدرك اندرا التفاهة والسخف في كبريائه وغروره . عندها دعا العماري الماهر ، المتفوق فيكفا كارمان وأعطاه العطاء الجدير بالملك ، وهكذا تخلص نهائياً عن فكرة توسيع قصر الالهة .

القصد من هذه الأسطورة واضح وجلي . هذا التذكير بالعدد الهائل من العوالم التي تظهر من جسد فشنو ثم تختفي ، يبعث الدوار في النفوس ويكفي ، وحده ، ليوفظ الاله اندرا ، أي ليرغمه على تجاوز الأفق المحدود ، والمقيد بقييداً شديداً والناشيء عن « موقعه » كملك للالهة - وقد نضيف أيضاً - وعن « موقعه التاريخي » ، لأن اندرا وجد نفسه ، من دون سائر الالهة ، رئيس المحاربين الأول ، في فترة معينة من التاريخ ، وفي إحدى المراحل الخطيرة التي اجتازتها المأساة الكونية .

كان اندرا يصفي من فم فشنو بالذات ، الى تاريخ حقيقي :
التاريخ الحقيقي لخلق العوالم المستمر ، ولدمارها وتلاشيها .
وبالقياس الى ما سلف ذكره يبدو التاريخ الخاص لاندرا ، والمغامرات
البطولية العديدة والتي بلغت أوجها في انتصاره على قرترا ، وكأنها
بمثابة « تواريخ كاذبة » ، أي أحداثا خالية من أية دلالة متعالية ،
تفوق المستويات العادية المألوفة .

إن التاريخ الحقيقي يتيح لاندرا معرفة الزمان الكبير ، الزمان
الأسطوري ، وهو ينبوع الحقيقي لكل وجود ولكل حدث ذي أبعاد
كونية . ولأن اندرا كان بمقدوره تجاوز « موقعه » المشروط بالتاريخ ، ولأنه
نجح في تمزيق الحجاب الوهمي الذي أوجده الزمان الدنيوي ، أعني الحجاب
الذي تشكل بفعل « تاريخه » الخاص ، لذلك تسنى له أن ينال الشفاء
من الكبرياء والجهالة والغباوة . وإذا ما استخدمنا التعبير المسيحي
نقول : لقد استحق « الخلاص » . بوسعنا القول أن هذه الوظيفة
الانقاذية التي تطلع بها الأسطورة لا تنطبق ، على اندرا وحده ، وإنما
ينسحب فعلها على كل فرد من البشر يصفي الى قصة ذلك الإله ،
ويعرف ما أصابه عبر حيواته السالفة .

إن التعالي بالزمان الدنيوي والارتقاء الى مستوى فائق ، وإعادة
لقاء الزمان الكبير الأسطوري ، إنما يعادل الكشف عن الواقع النهائي ،
الواقع الميتافيزيائي المحض الذي لا يمكن فهمه إلا من خلال الأساطير
والرموز ، وليس بأي نهج آخر .

لهذه الأسطورة تنمة سنعود اليها . في الوقت الحاضر ، نود التذكير
بأن مفهوم الزمان الدوري والإلهائي ، الذي عرضه فشنو بطريقة
جذابة ومؤثرة للغاية ، هو مفهوم عن الدورات الكونية ، شائع في عموم
الهند . فنحن نلمح ، مثلاً ، الاعتقاد بخلق ودمار الكون ، بشكل دوري ،
في كتاب اتارفا فيدا (الفصل العاشر ٣٩، ٤٠-٤١) .

عقيدة اليوجا

في هذا المناخ الأسطوري ، تكونت عند الهنود عقيدة خاصة بالدورات الكونية تقول بتزايد عدد حالات خلق الكون ، ودماره ، وبلوغها نسباً عالية تثير الهلع في النفوس . وأصغر وحدة لقياس الدورة هي «اليوجا» (Le Yuga ، أو العصر . وكل يوجا تكون مسبقة بـ «فجر» ، ومتبوعة بـ «غسق» ، يصلان العصور فيما بينها .

تتألف الدورة الكاملة ، أو ماهايوجا ، من أربع عصور غير متساوية الأجل ، أطولها تكون في بداية الدورة ، وأقصرها تأتي في ختامها . العصر الأول يعرف باسم كرلايوجا (من فعل كر Kr ويعني أنجز ، أتم) إنما يدل على تمام الزمان واكتمال العصر . ويقابل وجه زهر النرد ، ذي النقاط الأربع . من الملفت للانتباه أن العدد أربعة يرمز ، بحسب التقليد المعمول به في الهند ، إلى الكل ، إلى التمام ، ولهذا تدل كلمة كرلايوجا على تمام العصر وعلى كماله . ويطلق على ذلك العصر ، أيضاً . اسم : ساليايوجا : أي « العصر الواقعي » الحقيقي والطبيعي ، والكامل . وأية كانت نظرنا إليه ، نقول عنه إنه العصر الذهبي ، مانح الخير والبهجة ، فيه تسود العدالة ، وتعم السعادة ، وفيه ينعم الناس بالرخاء والبهجة .

إضافة إلى ذلك ، في عهد الكرلايوجا ، يسود النظام الأخلاقي ، بتمامه ، في العالم . بل إن ذلك النظام ينطبق تلقائياً ، من قبل عموم الناس ، وبدون ضغط وإكراه . في ذلك العهد ، يصير النظام الأخلاقي (الدارما Le dharma) من مكونات حياة البشر ، وفيه يتوحدون على نحو من الانحاء . بهذا الاعتبار ، يتمثل المعيار الكوني في الانسلاخ الكامل ،

(١) نرى التمييز بين كلمتين : اليوجا Le Yuga وهي أصغر وحدة لقياس الدورات الكونية والثانية كلمة يوجا Le Yoga وهي لفظ سنسكريتي معناه الاتحاد ، ويطلق على الرياضة الصوفية التي يمارسها حكماء الهند من أجل الاتحاد بالروح الكونية . (المترجم)

وفيه ، أيضاً ، يتمثل القانون الأخلاقي . لهذا تغدو حياة المرء مثلاً يحتذى ، وتتحول الى نموذج أول . إن ذلك العصر الذهبي ليعادل ، لدى تراث شعوب أخرى خارج بلاد الهند ، العهد الفرديسي الأول .

أما العصر التالي ، فيعرف بـ « تريلايوجا » : وقد أطلقت عليه هذه التسمية لأنه يقابل وجه زهر النرد ، ذي النقاط الثلاث ، ويشير الى حالة ارتداد وتراجع . في تلك المرحلة ، لا ينطبق بنو البشر إلا ثلاثة أرباع النظام الأخلاقي (الدارما) . ويقضى النصيب المحدد للمرء أن يكدح من أجل كسب عيشه ، وأن يكابد الآلام ، ويتجرع كأس المنيّة . لا يتم فيه أداء الواجب عفويًا ، مثلما كان في المرحلة السابقة . إنما بات تعلمه أمراً ضرورياً .

المرحلة الثالثة واسمها دفابارا يوجا ، وتقابل وجه الزهر ذي النقطتين . يطبق فيها البشر نصف النظام الأخلاقي (الدارما) . فيها تتضاعف الرذيلة ويعم الفساد . كذلك يتزايد فيها الشقاء ، وتتناقص أعمار الناس .

أما المرحلة الرابعة فتسمى كالي يوجا وتعني العصر الرديء . وهي تقابل وجه زهر النرد ذي النقطة الواحدة ، ولا يبقى فيها الإنسان إلا على ربع النظام الأخلاقي . وكلمة كالي تدل أيضاً على رشقة الزهر الخاسرة ، وتمثل ، على وجه العموم ، سوء الطالع . كذلك تشير الى « الخلاف والجدال » ، والى أكثر الكائنات والأشياء رداءة .

في مرحلة الكالي يوجا يبلغ الإنسان والمجتمع الحد النهائي من الانحلال والفساد . وحسبما جاء في كتاب فشنو بارونا (الفصل الرابع ٢٤٠) تعرف الكالي يوجا من العلامات التالية :

في ذلك الزمان ، الملكية وحدها تمنح صاحبها المنزلة الاجتماعية ، والثروة تغدو المصدر الوحيد للفضائل . في تلك الحقبة ، تكون العلاقات

الوحيدة بين الزوجين قائمة على الشهوة . ويكون الشرط الوحيد للنجاح في الحياة موقوفاً على الخداع والدجل . ويصير الجنس الوسيلة الوحيدة للمتعة . وتختلط المظاهر الخارجية للدين القائمة على تكرار الشعائر ، بالروحانية ، فلا يميز المرء بينها . إن البشر يعيشون في ايامنا ، كما هو معلوم ، ومنذ بضعة آلاف من السنين ، في مرحلة الكالي يوجا .

إن الأعداد المتدرجة المشار إليها : ١-٢-٣-٤ تكشف ، في ذات الوقت ، عن المدة الآخذة بالتناقص لكل يوجا ، كما تدل على التدهور المتزايد للنظام الأخلاقي . ويقابل ، ذلك كله ، انخفاض في معدلات الأعمار ، يرافقه ، كما مر معنا ، انحطاط متزايد في السلوك وتأخر مستمر في الذكاء . حسب هذا المنظور ، بعض المدارس الهندية مثل البانكاراترا ترجع الرأي القائل بـ « غدني الذكاء » الى نظرية الدورات الكونية .

يمكننا حساب المدة المخصصة لكل من هذه اليوجات الأربع بعدة طرائق . إلا أن الأمر يعود الى القيمة الممنوحة الى السنوات : أي قد تكون بصدد سنوات بشرية ، او سنوات « إلهية » ، كل واحدة منها تتألف من ٣٦٠ سنة عادية .

بحسب بعض المصادر (المتو الفصل الاول : ٦٩ - وماها بارالا الفصل الثالث : ١٢ - ٨٢٦) تدوم المرحلة الأولى المسماة كرلا يوجا ٤٠٠ سنة ، يضاف إليها ٤٠٠ سنة من « الفجر » و ٤٠٠ سنة من الغسق ، ثم تأتي المرحلة الثانية المعروفة باسم تريلا يوغا والتي تدوم ٣٠٠ سنة . ثم المرحلة الثالثة دفابارا يوغا ومدتها ٢٠٠ سنة . وأخيراً المرحلة الرابعة كالي يوغا وتدوم ١٠٠ سنة . يضاف الى كل منها مدد « الفجر » و « الغسق » المقابلة لها ، كما هو معلوم . وهي على التوالي ٣٠٠ سنة الى كل من الفجر والغسق في المرحلة الثالثة ، و ٢٠٠ سنة في المرحلة الثانية ، و ١٠٠ سنة في المرحلة الرابعة الكالي يوجا .

على هذا المنوال ، تشتمل الدورة الكاملة (ماها يوجا) على ١٢٠٠٠ سنة . ويحصل الانتقال من يوجا الى أخرى من خلال « غسق » يشكل حالة تراجع وتخلف (un decrescendo) ، حتى داخل اليوجا الواحدة . ونذكر بأن كل يوجا تنتهي بمرحلة من « الظلمات » . وبمقدار ما يتم الاقتراب من نهاية الدورة ، أي من اليوجا الرابعة والاختيرة ، تغدو الظلمات اشد كثافة . ان اليوجا الاختيرة التي نحيها في الوقت انراهن تعتبر بمثابة « عصر الظلمات » . وهي تمثله أدق التمثيل ، لاننا بالتشابه اللغوي ، يمكن ان تكشف عن العلاقة بين الكالي يوجا (المرحلة الرابعة) وبين الالهة كالي Kali اعنى الالهة « السوداء » . وجدير بالذكر ان كالي هي إحدى الاسماء العديدة التي تطلق على الالهة العظمى ساكتي ، زوجة الإله سيفا . ومن الملفت للانتباه أن كالي Kālī اسم الالهة العظمى - ينطوي على شبه مع الكلمة السنسكريتية كالا Kala وتعني « الزمان » . بهذا الاعتبار ، لا تدل كالي على « الالهة السوداء » وحسب ، بل تمثل أيضاً الزمان . ومهما يكن من أمر فان هذه المماثلة اللغوية بين كالا « الزمان » ، وكالي « الالهة العظمى » ، وكالي « يوجا » هي أمر مقبول ، ومعمول به على صعيد بنية الدورات الكونية . يقال ان الزمان « اسود » لأنه لا معقول ، يتصف بالقسوة ، لا رحمة عنده ولا شفقة . وكالي Kālī ، بدورها ، شأن سائر الالهات العظمى ، هي سيدة « الزمان » والمصائر . انها تعد المصير ، تحدده وتشرف على تحقيقه .

حسب هذا المنظور تنتهي الدورة الكونية الكاملة (ماها يوجا) الى حالة « انحلال » تسمى (براالايا) ، تتكرر بشدة بالغة عند وقوع « الانحلال الكبير » (ماها براالايا) ، اعني في ختام « الدورة الكونية » الالف . يعزى ذلك الاتجاه الى كون الفكر الهندي عمل في زمن لاحق ، على تقديم تصورات جديدة عن اليوجا ، وعلى مد إيقاعاتها الأولية (الخلق - الدمار - الخلق) الى ابعاد زمنية لامتناهية ، من خلال اسقاط وحدة انقياس (اليوجا) في دورات كونية يتسع مداها بصورة متزايدة .

ومن العلوم أن الدورة الكونية (ماها يوجا) تشتمل على ١٢٠٠٠ سنة . وهي ليست سنوات بشرية ، بل سنوات « إلهية » . كل واحدة منها تتألف من ٣٦٠ سنة . مما يعطي مجموعاً قدره ٤٣٢٠٠٠ سنة عادية للدورة الواحدة .

إن ألفاً من الماها يوجا ، المحسوبة على هذا النحو ، تؤلف الكالبا أي « الشكل » وأن أربع عشرة كالبا تؤدي إلى مانفانتارا . وتعطي لها هذه التسمية لأن من المفترض أن كل واحدة منها محكومة من قبل مانو *Manu* وهو الجد — الملك الأسطوري . لتعلم أن الكالبا الواحدة تساوي يوماً من حياة براهيم ، وأن كالبا الثانية توازي ليلة من ليالي عمره المديد . كما أن مائة من هذه « السنوات » من حياة براهيم ، والمعادلة لـ ٣١١٠٠٠ مليار سنة بشرية ، تؤلف حياة الإله (١)

علينا أن نذكر بأن هذا الدهر الهائل من حياة براهيم لا يرقى إلى استنفاد الزمان ولا يطمح إلى استيعابه . وأما حالات خلق ودمار الكون فهي متتالية إلى ما لا نهاية (*ad infinitum*) .

إهمنا أن نحفظ ، من هذا الركام الضخم من الأرقام ، بالفكرة القائلة بأن للزمان الكوني يتكرر وفق إيقاعات معينة ، وأن له خاصية دورية . في الواقع ، نحن نشهد تكراراً لا متناهياً للذات الظاهرة (خلق وفناء — إعادة خلق) ، نتوقعه في كل يوجا ، ومع كل « فجر » وكل « غسق » . لكنه يتحقق بتمامه في الدورة الكونية الكاملة (ماها يوجا) .

وتشتمل حياة براهيم على ٢٦٥٠٠٠٠ ماها يوجا . كل منها تستعيد المراحل ذاتها (كرتا يوجا ، تريلا يوجا ، دفابارا يوجا ، كالي يوجا) وتنتهي بحالة تفكك وانحلال « براايا » ، ويبدأ « نهائي » (*وانياروك*) أي بالانحلال الشامل لـ « البيضبة الكونية » والذي يتم في نهاية كل كالبا

(١) مر معنا ، آنفاً ، طريقة أخرى لتعيين حياة براهيم . وفي الحالتين تتناول حياة براهيم مدى زمنياً هائلاً . (الترجمة)

وعند حصول « الانحلال الكبير » (ماها برالاي) ، وبإمكاننا القول ، أن لا شيء ، على الصعيد الأسطوري ، يبقى ويستمر خارج البحر المحيط الأولي الذي يرقد على سطحه الإله العظيم فيشتو .

بالإضافة إلى الانتقاص من القيمة الميتافيزيائية للحياة الإنسانية بوصفها تاريخاً ، والتي تستدعي على قدر ديمومتها وإلجود أنها تمتلك ديمومة — حت وتآكل جميع الصور والأشكال بفعل استنفانها لجوهرها الأنطولوجي ، وبالإضافة إلى الأسطورة القائلة بالكمال في البدايات وإلى ذلك التراث العالمي الذي نعتز عليه هنا أيضاً والمتمثل في أسطورة الفردوس الذي يتققد ، تدريجياً ، لجرد أنه يتحقق ، وبأخذ شكلاً ويدوم ديمومة فإن ما يستحق أن يسترعي انتباهنا ، من هنا الفيض من الأرقام التي المحنا إليها ، إنما هو هذا التكرار الأبدي لايقاع الكون الأساسي ألا وهو دماره ، وإعادة خلقه بصورة دورية .

من هذه الدورة الكونية التي لا بداية ولا نهاية لها ، والتي هي التجلي الكوني للمايا (La māyā) ، لا يمكن للإنسان أن ينتزع نفسه إلا بفعل من الحرية الروحية لأن كل الحلول المبشرة بالخلاص ، عند الهنود ، تعود إلى تخلص الإنسان ، بداية ، من الوهم الكوني من أجل أن تمنحه الحرية الروحية .

ثمة نزعتان : البوذية (١) والجانية (٢) قبلنا ، في خطوطها الكبرى ، ذات العقيدة الشائعة في عموم بلاد الهند والقائلة بالزمان الدوري . وقد أجرنا المقارنة بينه وبين دولاب من اثني عشر شعاعاً (هذه الصورة كانت مستعملة في النصوص الفيدية . راجع كتاب أثارفا فيدا : الفصل العاشر ٤ - ٨ وريج فيدا : الفصل الأول ١١٥ - ١٦٤ الخ) . وقد تبنت البوذية كوحدة لقياس الدورات الكونية ، الكابا (كلمة Kappa تعني الشاحب)

-
- (١) البوذية : ترى أن تكرار الدات هو الوسيلة الوحيدة للتخلص من الألم . ويتحقق المثل الأعلى للبوذية في بلوغ النيرفانا ، أو فناء الذات الفردية في الكل . (المترجم)
- (٢) الجانية : هي إحدى ديانات الهند التي تنسب إلى تطهير النفس بالأغف . (المترجم)

وهي موزعة الى حقبة زمنية هائلة ، غير ثابتة ، وغير قابلة للعد ، حسب
تعبير بعض النصوص . (غير قابل للعد تعني ازامخيا Asamkhyeya
اما كلمة ازامخيا فتعني الشاحب) .

بعض المصادر تتحدث ، عموماً ، عن أربع أزمنة شاحبة (ازامخيا)
وعن مائة ألف كالبا . وجاء في الادب الهندي : ماهايانيك أن الأزمنة التي
لا تقبل العد (incalculables) تتراوح بين ٣٧ و ٣٣ زمناً وهي
ذات صلة بالمهمة الموكولة الى الإله بوديزانغا في العوالم المختلفة . لقد
أصاب الانسان انحطاط متزايد يتحدث عنه التراث البوذي من خلال
انخفاض معدلات أعمار البشر . بحسب نصوص ديكانيكايا (الفصل
الثاني : ٢ - ٧) ، كانت حياة الانسان تبلغ ٨٠٠٠ سنة في عهد بوذا
الاول فيباسي الذي ظهر منذ ٩١ كالبا (كالبا) . ثم وصلت حياة الانسان
الى ٧٠٠٠ سنة ، في عهد بوذا الثاني سيخي الذي ظهر منذ ٣١ كالبا
وعلى هذا النوال تراجعت معدلات الأعمار . وعندما أتى بوذا السابع
كوتاما لم تعد حياة الانسان تتجاوز مائة عام ، أي انها بلغت خلعها الأدنى
(ونعثر على الموضوع ذاته في النبوءات التي تتحدث عن نهاية العالم عند
الايرائيين) ..

مع ذلك ، الزمان غير محدود ، سواء عند البوذيين ، أو في المذاهب
الايرائية جميعها . وسيعود الإله بوديزانغا ليتجسد ويعلن النبأ السعيد
المبشر بالخلاص الأبدى . ونشير في هذا الصدد الى أن الإمكانية الوحيدة
للخروج من الزمان ، وكسر الحلقة الحديدية التي تقيد الحيوانات ، إنما
تكن في الفناء الشرط البشري ، وفي حيازة النيرفانا(١)

مع ذلك ، فإن تلك الأزمنة غير القابلة للعد . وكل تلك الدهور
التي لا حصر لها ، تمتلك ، هي أيضاً ، وظيفة خلاصية إنقاذية . وإن

(١) النيرفانا : لفظ سنسكريتي يطلق ، عند البوذيين ، على الخير الأعلى الذي يبلغه
الانسان يرجوه الى المبدأ الاول ، وبإمحاء ذاته الفردية في الكل . وهي مرادفة
لكلمة « الفناء » ، لدى متصوفة الاسلام . (المترجم)

مجرد الاسترسال في تأمل أبعادها الزمنية السحيقة يكفي لأن يزرع
الترعب في نفس الإنسان ، ولأن يرغمه على « تحقيق أمر ما » يتمثل في
إعادة ابتداء ، ولليارات المرات ، هذا الوجود الفاني ذاته ، وفي مكابدة
الآلام ذاتها التي لا تنتهي . هذا يؤدي الى تقوية ارادة المرء في الهروب ،
أي أن هذا الاجراء يدفعه الى التساؤل والى التعالي نهائياً بشرطه ككائن
« موجود » .

الزمان الكوني والتاريخ

لنتوقف ، قليلاً ، عند النقطتين التاليتين :

- ١ - اعتبار الزمان لا متناهياً .
 - ٢ - النظر الى الكون من خلال دورات خلقه ودماره اللامتناهية .
- هذا يعني ، في المحصلة ، الأخذ بأسطورة العودة الابدية ، التي
تحظى بالاهتمام بوصفها « أداة للمعرفة » ووسيلة للتحرير .
- من منظور الزمان الكبير ، كل وجود هو مؤقت ، وهمي وزائل .
لا الحياة الانسانية ، ولا التاريخ ذاته ، مع جميع الممالك ، والسلالات ،
والثورات ، المضادة التي لا تحصى ، يدوران زائلين وحسب ، والى حد
ما غير واقعيين ، إذا ما نظرنا إليهما ، على صعيد الإقلاعات الكونية
العظمى ، أعني على مستوى الدورات الكونية الكبرى (الماهايوجا ،
الكالبا ، والمانفاتارا) ، بل إن الكون ذاته هو مفرغ من الواقع . وما ذلك
إلا لأن الاكوان تولد باستمرار من المسلمات التي تغطي جسد الاله
فشنو ، والتي لا تعد ولا تحصى . ثم ما ظلت أن تختفي بسرعة
تفوق سروعة زوال فقاعة الهواء التي تنفجر على سطح المياه .

إن الوجود في الزمان ليس وجوداً واقعياً ، من الناحية الانطولوجية ،
بهذا المعنى يجب أن نفهم تأكيد النزعة المثالية ، عند الهنود ، وخصوصاً ،

تأكيد كتاب الفاندانا ، ومفادهما أن العالم وهم ، وأنه يفتقد الى الواقعية . إذن الواقعية تعوزه ، لأن ديمومته محدودة ، ولأن تلك الديمومة ، بمنظور العودة الابدية ، هي لا ديمومة .

هذه الطاولة المائلة امامنا هي لا واقعية ، لا لأنها غير موجودة ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولأن ادراكها ربما يكون تمّ يفعل وهم تأخيم عن حواسنا . إنها بهذا الاعتبار ليست وهماً . في هذه اللحظة بالذات هي موجودة . إنما هذه الطاولة هي وهمية ، لأنها لن توجد ، ولن يكون لها بقاء ، من الآن ، والى ما بعد عشرة آلاف ، أو مائة الف سنة .

بوسعنا القول ، أن العالم التاريخي ، والمجتمعات والحضارات التي جرى بناؤها ، بالشقة والعناء ، وبجهود آلاف الأجيال ، كلها بطلان وهم ، لأن العالم التاريخي ، على مستوى الايقاعات الكونية ، يدوم مدى لحظة . تبعاً لذلك ، فإن اشيع البوذية ، واليوغا ، والفيدانتا ، والرسمي Le Rsi ، والسادر Le Sādhū ، لدى استخلاصهم النتائج المنطقية لامثالة الزمان اللامتناهي والعودة الابدية ، إنما يتخلون عن العالم ، يأخذون بالبحث عن الواقع المطلق ، لأن معرفة المطلق ، دون سواها ، تساعد على تخطيط أنفسهم من الوهم ، وعلى تمزيق حجاب المايا

مع ذلك ، فإن التخلي عن العالم ليس النتيجة الوحيدة التي يحق لإنسان هندي أن يستخلصها من اكتشاف الزمان الدوري اللامتناهي . أن الهند ، كما أخذنا نفهمها في هذه الأيام ، لم تتوقف عن حدود إنكار العالم ، ورفضه بكتفيه . إن الروحانية الهندية ، مع صدورها ، دائماً ، عن العقيدة المنلدية بلا واقعية الكون الجبرية ، إنما شقت ، بذات الوقت ، طريقاً لا تؤدي بالضرورة الى التقشف ، والى الزهد والتخلي عن مباحج الحياة . إنها الطريق التي يدعو اليها كرشنا في كتاب باكافادر جيتا (١) ، والمعروفة باسم فالارسنابراجيا ،

(١) راجع كتاب ميرسيا ايلياد : Techniques du Yoga P 141 - Gallimard .

وتقضي من المرء « التخلي عن ثمار أعماله » ، وعن الفوائد التي يمكن أن يجنيها من تلك الأعمال . لكنها لا تدعوه الى التخلي عن أعماله بذاتها . وإنما الطريق التي تتيح لنا معرفة تنمة أسطورة فشنو وانبرا التي المجنا إليها فيما سكتف .

إن الاله اندرا الذي لحقت به الالهة بفعل ما أوحى له الاله فشنو من حقائق ، تخلى عن رسالته كملك محارب ، وانسحب الى الجبال لكي يمارس حياة التقيف والزهد ، الأقسى والأشد هولاً . واستعير آخر ، لقد أعدت نفسه ليستخلص ما يبدو له أنه النتيجة الوحيدة والمنطقية لاكتشافه لا واقعية العالم وأباطيله ، وبعد أن هجر الاله اندرا قصره وابتعد عن زوجاته في كابيلا فاستو ، وبعد أن ألزم نفسه سبيل الإماتة المضنية للجسد وكبح الشهوات ، عندها وجد نفسه في الموقف ذاته الذي آل اليه الأمير سيدارنا . لكن بوسعنا أن نسائل أنفسنا هل يحق للملك الآلهة أن يستخلص مثل تلك النتائج من وحي يرجع الى مستوى ميتافيزيائي ، إن كلن زهده وتقشفه يمكن أن يعرضاً توازن العالم الى الخطر ؟ .

في الواقع ، لم تمض برهة على انسحاب اندرا الى الجبال ، حتى غمر زوجته الملكة ساببي حزن عميق ، قالت مست العون من الكاهن — الممتشار براسباتي . . وما كان من براسباتي الا أن اخذها بيدها وغز السير صوب الجبال ، ولما دنا من اندرا حدثه طويلاً ، لا عن مزاج حياة التأمل وحسب ، بل عن أهمية الحياة بالذات . ضمن هذا السياق ، أتى اندرا الوحي ثانية فأدرك أن على كل فرد سلوك سبيله الخاص ، وتحقيق رسالته ، أي عليه ، في النتيجة ، أداء واجبه . لكن بما أن رسالته وواجبه كانا في الاستمرار في الوجود كإله اندرا ، لا كشيء آخر ، لذلك استعاد هويته وتابع مغامراته البطولية ، بدون كبرياء وصلف وبدون غطرسة وغرور ، لأنه أدرك أن كل منزلة يشغلها المرء ، مهما علت هي باطلة وتافهة ، ولو كانت منزلة إله الملوك .

هكذا فان هذه الاسطورة تعيد التوازن الى السلوك ، فلا تتوقف المرء عند حدود الزهد والتقصيف والتأمل ، ولا يذهل عن أداء العمل وتحقيق الواجب .

اذن الامر المهم ليس دائماً في تخلي الانسان عن موقعه في التاريخ ، من خلال سعيه ، بلا طائل ، الى الالتحاق بالكائن الكلي ، انما من المهم ايضاً ان نرسخ في ذهن المرء ، بصورة مستمرة ، منظورات **الزمان الكبير** ، مع الإبقاء على أداء واجبه في الزمان التاريخي .

هذه هي ، بالضبط ، الامثلة اللطيفة في كتاب باكافاد - جيتا من قبل كرشنا ، والموجهة الى ارجونا . في الهند ، كما في كل مكان تقريباً من العالم القديم ، هذه الاطلالة على **الزمان الكبير** ، التي تتأمن بفعل التلاوة الدورية للأساطير ، كانت تتيح العمل ، الى أجل غير محدود ، بنظام ميتافيزيائي ، وأخلاقي ، واجتماعي ، نظام لا ينفك ، اطلاقاً ، الى عبادة التاريخ ، لأن منظور الزمان الاسطوري يحيل الى الوهم ، أي جانب من جوانب التاريخ .

وكما مر معنا ، أن اسطورة **الزمان الدوري** ، واللامتناهي ، بتمزيقها الاوهام التي نسجتها ايقاعات **الزمان الصغرى** - أعني **الزمان التاريخي** - انما تكشف ، في الوقت ذاته ، عن محدودية **الزمان** - وبالمحصلة عن **اللاواقع الانطولوجي للكون** - وتدل بالتالي على طريق **الخلاص والانتقاذ** . ويكون بمقدور المرء أن يغلت من اغلال المايا ، اما بالعزوف عن الطيبات ، وعن مغريات العالم ، وباعتماد التأمل وسبيل **النسك والتقصيف** ، وباتباع الطرق الصوفية المواتية ، واما بالانصراف الى حياة العمل والنشاط ، وبمتابعة العيش في **العالم** ، بدون التمتع بشمار « **الاعمال** » ، أي باستبعاد الكبرياء والفروور والجاه .

في الحالة الاولى ، كما في الثانية ، المهم أن لا يؤخذ الانسان ، فقط بواقعية الاشكال التي تنشأ وتنمو في **الزمان** . وينبغي أن لا يغيب عن باله ،

أبدأ ، ان مثل تلك الاشكال لا تعتبر « واقعية » إلا عندما يرجع انبعاثها المرء في الحياة اليومية . إنما هي ، من الناحية الأنطولوجية ، مجردة عن الجوهر .

يمكن للزمان ، كما قلنا فيما سلف ، ان يغدو أداة معرفة بمعنى انه يكفي أن نسقط شيئاً ما ، او كائناً من الكائنات ، على مستوى الزمان الكوني حتى نتأكد ، تلقائياً ، من لادواقعيته . ان الوظيفة المعرفية والخلاصية لمثل ذلك التغير في المنظور ، الحاصل بفعل الانفتاح على الايقاعات الكبرى للزمان ، تأتي على ذكرها ، يوضح كبير ، بعض الاساطير المتصلة بالمايا ، والمائدة الى الإله فشنو .

اليكم إحدى الاساطير الشعبية التي يرويها سري رامما كرشنا والواردة في النصوص الحديثة تقول :

ان ناسكاً شهيراً يدعى نارادا لقي حظوء عند فشنو بسبب ممارسات التقشف التي لا تعد . لقد تجلى له الإله ووعدته أن يحقق له أية أمنية يطلب تحقيقها .

سأله نارادا قائلاً : « أرني القدرة السحرية المايا » .

وافق فشنو ، وأشار اليه أن يتبعه . بعد وقت قصير ، وفيما هما على طريق صحراوي تحت أشعة الشمس ، أحس فشنو بالعطش فطلب من نارادا أن يسير بضع مئات من الأمتار ، حيث توجد قرية صغيرة ، وأن يجلب له قليلاً من الماء .

.. هرع نارادا وقرع أول باب بيت صادفه . فتحت الباب فتاة غاية في الجمال . نظر اليها الناسك طويلاً ونسي الغرض من قدومه الى هذا المكان . ثم دخل البيت فاستقبله أهل الفتاة باحترام يليق بالقديسين .

مضى زمن ، وانتهى نارادا الى زواج الفتاة . وقد عرف مسرات الحياة الزوجية ، وشقاء حياة الفلاحين . بعد انقضاء اثني عشر عاماً ، رزق نارادا ثلاث اولاد . وعلى اثر وفاة والد زوجته ، آلت اليه ملكية المزرعة ، لكن ، خلال السنة الثانية عشرة ، هطلت امطار غزيرة أعقبتها فيضان أغرق المنطقة كلها .

في ليلة واحدة غرقت قطمان الماشية وانهار البيت الذي يقيم فيه . عندها اسند باليد الواحدة زوجته ، وبالأخرى أخذ ولديه ، ثم حمل الولد الصغير على كتفه ، وتمكن بصعوبة من شق طريقه وسط الماء . لكنه كلن ينوء من ذلك العبء الكبير . وبعد برهة انزلق الصغير من فوق كتفه ، فسقط في الماء . وعندها تخلى نارادا عن ولديه وبذل جهداً خثيثاً من أجل العثور على الطفل . القيد فات الاوان وجرفه السيل بعيداً . وفيما كان مشغولاً بالبحث عن الولد الصغير ابتلعت المياه الولدين الآخرين . وبعد قليل غاصت زوجته وتوارت في الماء . ثم سقط نارادا ذاته ، فحمله السيل مثل قطعة خشب ، وغاب عن الوعي .

وعندما استيقظ رأى نفسه مرمياً على صخرة فتذكر ما جرى له من أهوال ، وانفجر في البكاء . وفجأة سمع صوتاً مألوفاً يناديه قائلاً : « يا بني أين الماء الذي يتوجب عليك احضاره لاروي غليلي ؟ » أدار نارادا رأسه ، ونظر حوله فشاهد المكان الذي غمره السيل ، وقد تهدم كل شيء . وكانت الحقول مقفرة تلمع تحت أشعة الشمس . ثم أردف فشنو قائلاً :

هل تدرك الآن سر المايا ؟

بالطبع ، لم يكن بمقدور نارادا ان يؤكد انه أدرك كل شيء . لكنه تعلم أمراً واحداً أساسياً : بات ، الآن ، يعلم ان المايا الكونية تتجلى خلال الزمان . . .

الخوف الشديد من الزمان

أسطورة الزمان الدوري ، ونقصد الدورات الكونية التي تتكرر إلى ما لا نهاية ، لا تؤلف تجديداً في الفكر الهندي ، كما بينا في موضع آخر (١) لأن المجتمعات الهندية السلفية ، التي يصعب كثيراً فهم تصوراتها من الزمان ، كانت تعبر عن نفسها تعبيراً دقيقاً بالرموز وبالممارسات الطقسية التي يفوتنا ، أحياناً ، فهم معناها العميق . لقد تصورت تلك المجتمعات التقليدية وجود الإنسان في الزمان ، ليس فقط في تكراره إلى ما لا نهاية لبعض النماذج السلوكية الأولى والأفعال شكلت المثال والقدوة ، بل رآته وجوداً يستعاد استعادة أبدية . ونجد عندها أيضاً الفكرة القائلة بأن العالم يعاد خلقه من جديد ، ومزياً وطقسياً ، في أوقات متكررة بانتظام . خلق العالم يتكرر ، مرة واحدة على الأقل ، كل سنة . وجدير بالذكر أن أسطورة الخلق الكوني تستخدم أيضاً كنموذج لعدد كبير من الأفعال ، كالزواج مثلاً ، أو يستفاد منها من أجل الشفاء من الأمراض .

نتساءل ما هو المعنى الكامن وراء كل هذه الأساطير وكل هذه الطقوس ؟ إن العالم ينشأ ويبرز إلى الوجود ، ويتفتت وأخيراً يلقي الهلاك ، ثم ينشأ من جديد ، وفق إيقاع سريع للغاية . فالحالة السديمية للكون وفعل الخلق الكوني الذي يضع حداً للسديم عن طريق خلق حديد إنما يجري استرجاعهما على نحو متكرر بانتظام . في رأي الأولين ، السنة — أو ما يمكن فهمه من هذه الكلمة — توازي خلق وديمومة عالم وكون .

من المحتمل جداً أن ذلك التصور لخلق الكون ولدماره في أدوار متكررة — على الرغم من إعادة تأكيده من خلال مشاهدة موت النبات وانبعاثه بصورة دورية — لم يكن ابتداءً من ابتداءات المجتمعات الزراعية.

(١) راجع كتاب : أسطورة العودة الأبدية : ميرسبا إيليا . ترجمة حسيب كاسوحة ، منشورات وزارة الثقافة — دمشق ١٩٩٠ .

اننا نعثر على ذلك التصور في أساطير المجتمعات السابقة لمرحلة الزراعة. وهو على الأغلب ، تصور يمت بصلة الى بنية القمر . ان القمر ، في الواقع يقيس الظواهر الدورية الأكثر تأثيراً في الحواس . كذلك ، ساعدت المفردات التي تخص القمر ، قبل سواها ، في التعبير عن الزمان . لقد حددت على الدوام ، الايقاعات القمرية « خلقاً » . (فالقمر الجديد) يتبعه نمو واكتمال (البدر) ، ثم مرحلة التراجع (المحاق في آخر الشهر القمري) . وأخيراً الموت (ممثلاً بالليالي المظلمة الثلاث) . ومن المرجح أن تكون هذه الولادة الأبدية للقمر ولوته هي التي ساعدت على تبلور المعارف المباشرة عند أوائل البشر ، والمتصلة بالتكرار الدوري للحياة والموت ، وأفرزت ، فيما بعد ، الاسطورة القائلة بخلق العالم ودماه ، في فترات متعاقبة بانتظام .

من الملفت للانتباه أن أقدم الأساطير الخاصة بالطوفان تتحدث عن بنية قمرية وعن أصل قمري . كان جد أسطوري ، بعد كل طوفان ، يؤمن الولادة الانسانية جديدة . ويصدق ، في أغلب الاحيان ، أن يأخذ ذلك الجد شكل حيوان قمري . ويطلق هذا الاسم في الانتولوجيا على الحيوانات التي ، من دون سواها ، تعرض من خلال حياتها ، بعض الحالات المتعاقبة ، وعلى وجه الخصوص ، حالات الظهور والتجلى ثم الاختفاء ، والمتكررة بانتظام .

حسب هذا الاعتبار ، الزمان ، عند البدائي ، هو دوري ، وكلنا العالم يولد بميقات محدد بانتظام ، ثم يلحقه الخراب والدمار ، وإن رمزية القمر ، أيضاً ، متمثلة بالولادة – والموت – والانبعاث ، تتجلى من خلال عدد كبير من الأساطير والطقوس . وأنه ابتداء من ذلك المرات العائد الى قديم الأزمنة ، تشكلت العقيدة الشائعة في عموم بلاد الهند القائلة بأعمار العالم ، وبالدورات الكونية . ومن المعلوم أن الصورة النموذجية القديمة ، الدالة على التكرار الأبدي لولادة القمر ، ولوته وانبعائه ، قد أصابها تحوير أساسي ، عند حملة الفكر الهندي . ومن

المحتمل أن يكون الهنود قد تأثروا ، في الجانب الفلكي من اليوجا (Yuga) بالافكار البابلية الخاصة بعلم الكونيات (الكوسمولوجيا) ، وبعلم الفلك

انما يهمنا . من ذلك ، أن تلقى الضوء على الحالة التالية وهي :

إن الهندي ، مع تضخيمه الدائم ، وبجراحة أشد ، ديمومة وعدد الدورات الكونية ، كان يضع نصب عينيه هدف تأمين خلاصه . إن ذلك الهندي الذي هاله العدد اللانهائي لولادة الأكوان ، ولإعادة ولادتها ، والمصحوب بعدد لا يقل ضخامة من الولادات وإعادة الولادات البشرية المحكومة بقانون الكارما^(١) إنما كان مضطراً ، على نحو من الانحاء ، إلى البحث عن مخرج من الدولاب الكوني ، ومن حالات التقمص ، والارتحال اللامتناهي عبر الأجساد .

أضف إلى ذلك ، أن المذاهب الصوفية وطرائقها التي تستهدف انقاذ الإنسان من الآلم ومن الدورة التي لا تطاق ، المتمثلة في حياة الإنسان ومماته وإعادة ولادته ، كانت ، هي أيضاً ، تتبنى الأشكال الأسطورية للدورات الكونية ، وتضخمها ثم تستخدمها من أجل غاياتها الداعية إلى الهداية والخلاص . إن العودة الأبدية ، عند الهنود من العهد الفيدي المتأخر – أعني عند الهنود الذين اكتشفوا « ألم الوجود » – لتوازي الدورة اللامتناهيّة لظاهرة التقمص والارتحال عبر الأجساد ، التي تحكمها الكارما . وبوسعنا القول : إن هذا العالم ذاته ، الوهمي ، والعلير ، والمدعو سامسارا ، الذي تنتشر فيه الآلام وتسود الجهالة ، إنما هو العالم الذي يجري تحت شعار الزمان . لهذا ، فالانقاذ من هذا العالم ذاته ، وحيازة السلام يوازي الانقاذ من الزمان الكوني .

(١) الكارما : تدل عند الهنود ، على قانون السببية الشاملة ، وقد أرجعوا إليها تعليل الأحداث التي تقع للفرد . (المترجم)

رمزية الفاء الزمان عند الهنود

في اللغة السنسكريتية ، تستعمل كلمة كالا Kala بمعنى مدد طويلة من الزمان ، ومن الديمومات اللا متناهية ، بقدر ما تستعمل بمعنى أجل محدود . وتشير نصوص من عهد أقدم الى الخاصة الوقتية المعينة لكل العوالم ، ولكل وجود ممكن . والهنود القديماء نظرة خاصة الى الزمان ، والى علاقة الآلهة بالزمان . جاء في اتارفاويدا (الفصل التاسع عشر ٣-٥٤) أن الزمان أوجد كل ما كان ، وسيأتي بكل ما سيكون في مستقبل الأيام . وحسبما ورد في مصنفات أوبانيشار ، كان الهنود ينظرون الى براهما (١) ، الى ذلك الروح الكلي ، والوجود المطلق ، وكأنه يتعالى على الزمان . وهو ، في الآن عينه ، مصدر وأساس كل ما يتجلى في الزمان . وقد ورد في كتاب كينا اب (الفصل الرابع ١٣) أنه « سيد كل ما كان ، وكل ما سيأتي . إنه في الوقت ذاته ، هذا اليوم والغد . وعندما تجلى كرشنا الى أرجونا في صورة إله كوني ، أعلن قائلا : « أنا الزمان الذي ، بجريانه وتعاقبه ، يدمر العالم » (باكا فاد - جينا ، الفصل الحادي عشر ٣٢) . أضف الى ذلك أن الأوبانيشاد (الفصل الثاني ١ - ٣) تميز بين مظهرين عند براهما : المظهر الجسماني - والملا جسماني « فهو يجمع بين الفاني والخالد ، الثابت والمتحرك الخ . هذا يحملنا الى القول أن الكون في ملامحه الظاهرة والمستترة ، وكلنا الروح في أوضاعها المشروطة وغير المشروطة ، يرجعان الى الواحد ، الى البرهمان الذي يضم كل المتناقضات . وعندما يتناول كتاب (الميتري أوبانيساد : الفصل السابع ٨ - ١١) إيضاح تلك الثنائية عند الكائن الكلي على صعيد الزمان ، يبرز « شكلين » عند البرهمان ، أي يميز علام « طبيعتين » لماهية واحدة باعتبارهما من « زمان ومن دون زمان » .

(١) براهما : هو الاله الاعلى عند الهندوس ، يجسد المطلق . انه خالق العالم والآلهة والوجودات . وفيما بعد ، صار واحدا في الثلاث ، الى جانب فشنو وشيفا . (المترجم)

بتعبير آخر ، الزمان شأن الأبدية هما وجهان لمبدأ واحد . ندل عليه بالقول : في البراهما ، اللحظة الحاضرة المتحركة *Le nune fluens* واللحظة الحاضرة الثابتة *Le nune stans* تتطابقان . أي أن الزمان ، في البرهمان ، هو ثابت ومتحرك ، في لأن ذاته . ويتابع نص الكتاب قائلاً : « ان المرحلة التي تسبق شروق الشمس هي من دون زمان ولا تقبل التجزئة . لكن ما أن يبدأ شروق الشمس حتى يكون الزمان الذي يقبل القسمة والتجزئة ، ويأخذ شكل السنة .»

ان تعبير « ما يسبق شروق الشمس » يمكن إدراكه على مستوى الكونيات (الكوسمولوجيا) ، بمعنى أنه يفيد الرجوع الى المرحلة السابقة للخلق ، حيث لا وجود للديمومة في الليالي الكونية الكبرى : في تلك الفواصل الكائنة بين الدورات الكونية الكبرى (من صنف الماهايوجا أو الكالبا) . ويمكن لذلك التعبير ان يستخدم ايضاً ، على وجه الخصوص ، في المجال الميتافيزيائي ، وفي كل ما يمت بصلة الى الخلاص والانتقاذ . أي أن قولنا « ما يسبق شروق الشمس » يدل على وضع قائم على تناقض ، إنما نلمحه عند من يحصل له الاشرار ، وينال الانتقاذ في حياته وهو بهذا الاعتبار ، يتجاوز الزمان ، بمعنى أنه لا يشارك في الديمومة . ويؤكد كتاب شانداكيا أوبانيساد (الفصل الثالث - ٢) أن الشمس بالنسبة للحكيم ، المستنير (١) ، تظل ثابتة لا تتحرك ، بعد أن تشرق ، وتصير في السميت في كبد السماء . ولن تشرق من بعد ، وستمكث وحيدة في الوسط . وهذا المعنى يتحدث بيت من الشعر عن الشمس ، يقول : إنها أبداً هناك . إنها تقبّع أبداً في العالم المتعالي الذي يخص البرهمان . وهي لن تغيب ولن تشرق ... » . وبالنسبة لحامل المعرفة ، بالنسبة للمطلع على عقيدة البرهمان ، الشمس تقيم في السماء ، مرة واحدة من أجل كل مرة .

في هذا المجال ، الأمر يتعلق - كما هو معلوم - بالصورة المحسوسة للتعالي المتمثلة بالسميت ، أعني بقمة القبة السماوية ، وب « مركز العالم » . هناك يكون من الممكن حصول القطيعة في المستويات الكونية ،

(١) يقصد صاحب العقيدة البرهمانية . (المترجم)

وفي الوقت ذاته ، يصير ممكناً الاتصال بين المناطق الكونية الثلاث .
عندها تبقى الشمس - أعني الزمان - ثابتة في مكانها ، بالنسبة لـ « من يعلم » ، وتتحول اللحظة الحاضرة المتحركة (المائعة) ، بفعل المفارقة ،
إلى لحظة حاضرة ثابتة (جامدة) . ان اشراق الذهن والفهم ليحققان
معجزة **الخروج من الزمان** . وفي النصوص الفيدية والابانيشادية تجري
مقارنة لحظة الاشراق ، حاملة المفارقة ، بالبرق . وبمقدور المرء إدراك
البرهمن ، فجأة ، وكأنه البرق (كيناب : الفصل الرابع ٤) . وهكذا
في البرق تكمن الحقيقة « (كوزبتاكي أب الفصل الرابع - ٢) . ولا يخفى
إننا نعثر ، في الميتافيزياء اليونانية ، وفي نزعة التصوف عند المسيحيين ،
على الصورة ذاتها الدالة على البرق - الاشراق الروحي .

لنقف هنيهة ، عند هذه الصورة : صورة السموت . انه **قمة العالم** ،
ويعبر ، في الوقت ذاته ، اصدق تعبير عن « المركز » ، وعن النقطة ،
المتناهية في الصفر ، التي يمر فيها **المحور الكوني** .

كنا بينا في الفصل السابق أهمية هذه الرمزية بالنسبة للفكر
القديم . ذلك ان « المركز » يشير الى نقطة مثالية تخص ، لا المكان
الدنيوي والهندسي وحسب ، بل المكان المقدس أيضاً ، الذي يمكن ان
يتحقق فيه الاتصال بين **السماء والجحيم** . بعبارة أخرى ، إن « مركزاً »
ما ، هو مكان المفارقة ، فيه تحصل القطيعة بين المستويات الكونية . انه
النقطة التي يتاح فيها للعالم المحسوس ان يتسامى وأن يتعالى . لكن
بفعل هذا التعالى ، الذي يكون للكون وللعالم المخلوق ، يجري أيضاً
تعالى الزمان والديمومة . وبذلك تتم حيازة حالة السكون والركود ،
وإدراك الحاضر الأبدى اللا زماني .

إن أسطورة تتصل بولادة بوذا سلطت الأضواء ، ببراعة فائقة ،
على ذلك الترابط بين الاجراء المؤدي الى تعالي المكان ، والاجراء الهادف
الى تعالي الزمان ، الزمان بجريانه الشديد المتدفق . تروي الما جيما
نيكايا (الفصل الثالث : ١٢٣) « ان بوذا ، فور ولادته ، وضع قدميه

على الأرض ، واستدار نحو الشمال ، وقد استظل بمظلة بيضاء ، ثم
خطا سبع خطوات . وفيما بعد ، راح يتفحص كل المناطق المحيطة به ،
وقال بصوت أشبه بخوار الثور : « أنا الأعلى في العالم . أنا الأفضل
في العالم ، أنا المولود البكر في العالم . تلك هي ولادتي الأخيرة . لن تكون
لي ، من بعد ، ولادة جديدة » .

هذه المسحة الاسطورية التي اضيفت الى ولادة بوذا اخذ بها الادباء
فيما بعد ، مع بعض التعديل والتحوير ، وانتقلت الى نتاجهم . نراها في
نيكايّا - اكاما وفي فينايا ، ونلمحها ، أيضاً ، في كتب السيرة التي تتحدث
من حياة بوذا . واطافة الى ذلك ، تمثل الخطوات السبع ، التي نقلت
بوذا الى اقاصي المعمورة ، في الآثار الفنية ايضاً ، وفي الرسوم والايقونات
التي أبدع فيها المبدعون .

لا شك ، أن رمزية الخطوات السبع هي غنية الدلالة وغاية في
الشفافية . فعبرة : « أنا الأعلى في العالم » تدل على تعالي المكان الذي
بلغه بوذا . لقد أدرك « قمة العالم » ، عند اجتيازه الأدوار الكونية
السبع ، التي تقابل ، كما نعلم ، السموات السبع . إلا أنه ، بهذا
الفعل ذاته ، كان يرقى بالزمان ، وبه يتفوق الزمان ويتعالى ، لأن
النقطة التي بدا منها الخلق موجودة في المكان « الاقدم » . لذلك يصرخ
بوذا قائلاً : « إني أنا المولود البكر في العالم » . ويمكن القول ان بوذا
بادراكه القمة الكونية ، يغدو معاصراً لبداية العالم ، لأنه يلقي الزمان
والخلق ، ويرى نفسه في اللحظة الزمنية السابقة لخلق العالم . نذكر
بأن عدم استعادة الزمان الكوني - ذلك القانون الذي يخيف كل من يحيا
في الوهم - لا يحسب له أي حساب عند بوذا . بالنسبة لبوذا ، الزمان
يقبل الارتداد والاعادة . بل يمكن ادراكه ، بالتوقع والاستباق ، قبل
حدوثه ، لأن البوذي لا يعرف الماضي فقط ، بل يوسعه استكشاف
المستقبل ومعرفته .

يهمنا ، بشكل خاص ، الإشارة الى ذلك البوذي الذي لا يغدو ،
بطقوسه ، قادراً على إلغاء الزمان وحسب ، بل يستطيع أيضاً اجتياز
الزمان بالسير الى الوراء وبالاطلاق من الحاضر الى الماضي السحيق ،
الى البدايات . وإذا كان هذا القول ينطبق على الراهب البوذي فهو
ينسحب أيضاً على اتباع مذهب اليوغا ، الذين ، قبل حيازة النيرفانا
أو « السمادي » ، يأخذون بالعودة الى الوراء ، عودة تتيح لهم معرفة
ما جرى في الحيوانات السابقة .

« البيضة المكسورة »

الى جانب تلك الصورة التي أدت الى تعالي المكان ، والى تعالي
الزمان ، بفعل عبور بوذا للمستويات الكونية السبع ، العبور الذي عمل
على إسقاطه في « مركز » العالم ، وأتاح لبوذا ، في الآن ذاته ، الالتحاق
باللحظة اللازمانية السابقة لخلق العالم ، هنالك صورة أخرى تربط ،
بأسلوب ناجح ومبتكر ، رمزية المكان برمزية الزمان .

في بحث رائع ، لفت يول موس Paul Mus الانتباه الى نص
لسلافيبانكا يتحدث عن بوذا ، جاء فيه :

« يقول مريد من البوذية : عندما تبيض دجاجة ثماني أو عشرة
أو اثنتي عشرة بيضة ، ثم ترقد فوقها ، وتحفظ لها الدفء والحرارة ،
وتحضنها المدة الكافية ، عندها تأتي لحظة يكسر فيها أحد الصيصان
— الأول منها — قشرة البيضة ، بمقدمة ظفره أو بمنقاره ، ثم يخرج
بسلام . أي اسم نطلقه على ذلك الكتكوت ؟ هل نقول : انه البكر ، أم
الأصغر ؟ إنه يرمز الى المحترم كوتاما ؛ الى بوذا ، بالطبع يسمى
البكر . لانه الأكبر سناً . والشيء ذات أقوله عن نفسي . إنني أحطم
قشرة الجهالة ، من دون سائر الكائنات الفارقة في الغباوة والجهل ،
ولكأنها كائنات محتجزة وسجينة في بيضة . أنا وحدي أحصل على
مكرمات بوذا ، الكلية الشاملة ، والباعثة على الغبطة والسعادة . إذن

أما الكائن البكر ، أنا النبيل الأكثر نبلاً من سائر الكائنات » . في هذا الصدد يقول بول موس : إنه لتصوير يوصف ببساطة لا تخلو من تضليل وخداع . وحتى يتيسر لنا فهمه جيداً ، ينبغي أن نتذكر أن الاطلاع على التعاليم البوذية كان بمثابة ولادة جديدة .

جدير بالذكر أن الاسم الأكثر شيوعاً الذي يُطلق على حاملي المعرفة البوذية هو فيجا . ويعني « الولادة الثانية » . بل أكثر من ذلك .

كانت العصافير والأفاعي وسواها تحمل هذا الاسم ، أيضاً ، لكونها تولد من بيضة . وكانت كل بيضة منها تماثل « الولادة الأولى » أعني الولادة الطبيعية للإنسان . أما انفقاس البيضة فيقابل ولادة فاتقة الطبيعة تتأمن للمرء عند تنسيبه إلى البوذية . وكانت العقائد البرهمانية تدعم الفكرة القائلة بأن المطلق على الأسرار والحقائق المنتمي إلى البوذية هو الأرقى من الوجهة الاجتماعية . إنه ، بهذا الاعتبار ، البكر بالقياس إلى غير المطلق ، إلى الإنسان الفارق في الجهالة ، مهما كان الفارق بينهما في العمر الفيزيائي ، وأية كانت درجة القرابة بينهما .

هنالك أكثر من ذلك . كيف أمكن أن نتحدث ، ولو على سبيل المجاز ، عن ولادة بوذا الفاتقة الطبيعة ، من خلال مماثلتها لانفصال القشر عن البيضة . لقد كان بوذا ، المولود الأول في الكون محتجزاً ، وفي حالة كمون ، من دون أن يتبادر إلى الذهن ، بصورة طبيعية ، التفكير بـ « البيضة الكونية » ، المشار إليها أيضاً في التراث البرهمني : البيضة التي خرج منها في فجر الأزمنة ، الإله الأولي الخالق ، الذي أطلقت عليه تسميات مختلفة من بينها : الجنين الذهبي ، وأب أو سيد الخالقين (براجاباتي) ، وأنبي Agni (إله النار ، والنار الطقسية) أو البرهمن الذي تقدم إليه الإضاحي ، وترفع الصلاة وترتل التراتيل

نحن نعلم أن البيضة الكونية ، من حيث شكلها ، تماثل السنة . ثمة اذن تقابل وتماثل بين الزمان والمكان في هذا المجال . أن السنة هي التعبير عن الزمان الكوني ، الذي هو صورة أخرى عن الديمومة الدائرية .

وبارجاع تلك البيضة الى علتها يتبين انها تقابل البيضة الاسطورية
مقابلة تامة .

حسب هذا النهج ، بالامكان التعبير عن عملية تعالي الزمان برمزية
مكانية ورمزية هي ، وفي الوقت ذاته ، كوسمولوجية تدل على خلق
الكون .

ونذكر ، في هذا المقام ، ان كسر غلاف البيضة يضاهي ، في لغة
الرموز البوذية ، كسر الزمان الكوني (السمسارا) الذي يدور فيه
دولاب الحيوانات ، اي يوازي ، وعلى حد سواء ، فعل تعالي المكان الكوني،
وتعالي الزمان الدائري (١) . في هذا السياق ، يلجأ البوذي الى صور
مماثلة للصور التي اعتدنا ملاحظتها في نصوص الفيدا والابانيشاد .
على سبيل المثال ، الشمس الثابتة في السميت ، التي تتحدث عنها
الشانيدوكا أو بانيشاد ، هي رمز مكاني يعبر عن حدث فيه مفارقة
تنشأ ، في وقت واحد ، عن الوجود في الكون ، وعن الافلات من النظام
الكوني . انه تعبير يعادل ، في قوته ، ما نلمحه في الصورة البوذية للبيضة
المكسورة (٢) .

ستأتي مناسبة أخرى نعثر فيها ، أيضاً ، على مثل تلك الصور
المنتمية الى نماذج أولى ، والمستخدمة في الرمز الى التعالي ، من خلال
بعض الممارسات اليوغية والتانترية (٣) .

(١) الزمان الدائري : يعود الى التصور الذي يرى أن الزمان يشبه الدائرة . فهو يبدأ
من نقطة ، وينتهي عندها ، بعد مدة زمنية محددة ، ليستأنف دورة أخرى وهكذا
الى ما لا نهاية . (المترجم)

(٢) البيضة المكسورة : إشارة الى تشبيه بوذا بالصوم الذي يكسر البيضة ويخرج
منها . هناك إذن حياة أولى داخل البيضة وحياة ثانية خارجها . والبيضة هنا ،
ترمز الى البيضة الكونية ، وخروج بوذا منها يدل على التعالي على المكان الكوني .
وإذ ذاك يجد نفسه معاصراً لبداية العالم وبذلك يلغي الزمان ، ويتعالى عليه . وبعد
الولادة الثانية ، يخطو سبع خطوات ترمز الى ارنياذ السموات السبع . (المترجم)
(٣) التانترية : هي إحدى اللل التي تعود الى الهندوسية ، وإلى البوذية المتأخرة .
حاولت ادخال عناصر شعبية ذات طابع محلي في الهندوسية . انتشرت تعاليمها ،
خصوصاً ، في التيب . (المترجم) .

فلسفة الزمان في البوذية

إن رمزية الخطوات السبع التي خطاها بوذا ، ورمزية البيضة الكونية تستلزمان القبول بإمكانية استعادة الزمان . ولنا عودة إلى هذا النمط من التفكير الغريب ، المستند إلى المفارقة . لكن علينا أن نعرض ، بداية ، الخطوط الكبرى لفلسفة الزمان التي صاغتها البوذية ، وخصوصاً ، البوذية الماهايانية .

الزمان ، عند البوذيين ، يتألف من تدفق مستمر (سمتانا) . وبفعل تلك السيولة ذاتها ، كل « شكل » يظهر في الزمان لا يكون قابلاً للفناء وحسب ، بل يكون ، من الوجهة الانطولوجية ، لا واقعياً . وقد أفاض فلاسفة البوذية الماهايانية في الحديث عما يمكن تسميته آنية الزمان ، ونقص ميوعته وسيولته ، مما يحمل على القول بلا واقعية اللحظة الحاضرة لأنها تتحول باستمرار إلى ماض ، وإلى لا وجود .

في نظر الفيلسوف البوذي ، كما ورد عند « اشترياشكي » ، « الوجود واللاوجود ليسا مظاهر مختلفة لشيء من الأشياء ، بل هما الشيء في ذاته » . في هذا الصدد ، يذكر سانتاراكسيتا : « إن طبيعة كل موجود تتمثل في آنيته الخاصة . والآنية تتشكل من عدد هائل من حالات الوجود الثابت ومن الدمار والتلف . إلا أن التدمير الذي يشير إليه سانتاراكسيتا ليس شبيهاً بما يحصل في حياتنا اليومية ، كأن يتحطم ، مثلاً ، وعاء من فخار لدى سقوطه إلى الأرض ، إنما هو إحالة إلى العدم بشكل متواصل ، تقتضيها طبيعة كل موجود ، يجد ذاته منخرطاً في الزمان .

لهذا السبب كتب فازاباندو : « ما دامت إحالة الموجود إلى العدم تجري آنياً ، وبدون انقطاع ، لذلك لا وجود للحركة في الواقع . هذا ، يحملنا على القول بأن الحركة — وبالنتيجة الزمان في ذاته ، والديومة — هي مسألة ذرائعية (برغماتية) تستلزمها متطلبات الحياة العملية ،

شأنها في ذلك شأن **الآنا الفردية** التي هي ، عند البوذية ، مسلمة ذرائعية أيضاً . هكذا ، فإن الحركة — كمفهوم — لا تقابل واقعاً في العالم الخارجي . لأنها شيء ما « أنشأناه إنشاء من تلقاء أنفسنا » .

ويمكن القول أن ميوعة هذه العالم المحسوس ، وآنيته ، وإحالاته المستمرة إلى العدم ، إنما تمثل الصيغة الماهايونية المثلى ، المعبرة عن لا واقعية العالم الزمني . ولقد استنتج البعض من التصور الهندي الماهايوني للزمان ، أن الحركة عند الفلاسفة القائلين بـ « **العربة الكبرى** » (١) هي متقطعة . « إنها تتألف من سلسلة من حالات الركود والجمود » ، حسبما يقول شيرباتسكي .

من جهة أخرى ، يلاحظ ، كوماراسومي ، بحق ، « أن الخط لا يتألف من سلسلة لا متنامية من النقاط ، إنما يقدم نفسه من خلال التواصل والاستمرار . يقول ما زابونديو في هذا المقام : « أن انطلاق اللحظات واندفاعها لا يكون متقطعاً ، منفصلاً » . في هذا السياق ، نذكر بأن كلمة سامتانا ، التي يترجمها سيرباتسكي بـ « سلسلة » تعني ، حسب الاشتقاق اللغوي ، الاستمرار والتواصل .

كل ذلك ليس بالجديد . ذلك أن أصحاب الفكر المنهجي والميتافيزيائيين القائلين بالعربة الكبرى ، لم يفعلوا شيئاً آخر سوى أنهم استخلصوا من الأفكار السائدة في بلاد الهند ، كل ما يترتب من نتائج ، ومنها تلك الأفكار القائلة بأن كل ما هو في الزمان هو لا واقعي ، من الوجهة الانطولوجية .

إن ذلك اللاواقع ليس له الثبات والاستقرار ، وإن الميوعة تنال اللاواقع كله . إلا أن الأمل الوحيد الذي يراود المرء ، والطريق الوحيدة

(١) تصوّر بعض الفلاسفة الهنود أن الزمان هو بمثابة عربة كبرى . (المترجم)

المؤدية الى الخلاص ، إنما يكون من خلال 'العودة الى بوذا' . لقد كشف عن الواقع المطلق (الدارما) ، ودل على الطريق الى النيرفانا (١) .

على هذا النحو ، تستعيد تعاليم بوذا ، بدون كلل ، الموضوع الأساسي لرسالته . ويعبر عنه بالقول : « كل ما مشروط ومقيد بضوابط هو لا واقعي » . لكنه لا ينسى ابدا أن يضيف : « ذلك المجال المشروط والمقيد ليس أنا » ، لأنه — هو — البوذا — يماثل الحقيقة المطلقة (الدارما) ، وبالتالي فهو ، بسيط وغير مركب « (٢) » و « بدون زمان ، إنه معزول عن الزمان » (٣) .

وفي حالات عديدة يذكر بوذا بوضعه . يقول : « انه يتعالى على الدهور » . انه « ليس بالانسان المنتمي الى الأزمنة اللامتناهية » ، أي أنه لا يجد نفسه ، بالفعل ، تنخرط في ذلك الفيض من الزمان المتكرر بصورة دورية . انه يتجاوز الزمان الكوني .

بالنسبة لبوذا ، لا وجود للماضي ، ولا للمستقبل (٤) . ان جميع الأزمنة ترتد الى أزمنة حاضرة وراهنة . هذا الامر يفضي الى القول بإمكانية استعادة الزمان ، وبإلغاء مقولة عدم إعادة وتكرار الزمان .

ان الحاضر — الكلي ، ذلك الحاضر الأبدي الذي يقول به المتصوفة ، ما هو إلا حالة من السكون والثبات واللاديمومة . وإذا ما ترجمنا اللاديمومة الى الرمزية المكانية تقول : انها الجمود وانعدام الحركة .

(١) النيرفانا : لفظ سنسكريتي يطلق ، عند البوذيين على الخير الأعلى الذي يبلغه المرء برجوعه الى المبدأ الأول ، وبإمحاء ذاته الفردية في الكل . وهي مرادفة لكلمة (الفناء) عند متصوفة الاسلام . (المترجم)

(٢) راجع كتاب انكليتارا انيكايا ، الفصل الرابع (٢٥٩ — ٤٠٦) .

(٣) معزول عن الزمان أو خارج نطاق الزمان ترجمة كلمة a-temporel . (المترجم)

(٤) نفس المصدر ، الفصل الأول (١٤١) .

هكذا كان أحد أتباع بوذا ، شأنه شأن المريد من جماعة اليوغا ، يستخدم عبارات تعود الى فكرة السكون والثبات والى انعدام الحركة ، من أجل الدلالة على الحالة غير المشروطة عند بوذا ، أو عند انسان تأمن له الخلاص . ومنها قوله :

« ذلك الذي يحمل الأفكار الراسخة المستقرة » ، « صاحب الروح الثابتة المستقرة » . « الاستقرار ، وانعدام الحركة والجمود » الخ . لا يغرب عن البال ان أول وأبسط تعريف لليوغا هو ما قدمه باتنغالي ذاته في كتاب يوغا سوترا (الفصل الأول والثاني) . وجاء فيه أن « اليوغا هي إلقاء لحالات الشعور » .

إلا أن ذلك الإلقاء يمثل الهدف النهائي الذي يبتغيه المريد من جماعة اليوغا . إذ من المعلوم أن اليوغا لا تبدأ ، أول الأمر ، بإلقاء وإبطال حالات الشعور ، بل بـ « إيقاف » و « تجميد » مشاعر المرء ، وبالحد من الفيض النفساني المعقلي .

جدير بالذكر أن كلمة نيرودا Nirodha المستخدمة ، في هذا السياق ، تفيد معنى « التقييد ، والتقليص » . بذلك يكون المرء أمام عملية احتجاز وانكماش واحاطة . لنا عودة الى ذلك « التوقيف » وذلك « التجميد » لحالات الشعور ، وإلى النتائج التي يمكن أن تلحق ، من جراء ذلك ، بتجربة الزمان عند جماعة اليوغا .

أن من يكون فكره راسخا ثابتا ، ويتوقف ، عنده ، جريان الزمان انما يعيش في حاضر أبدي ، في اللحظة الراهنة الساكنة

تجدر الإشارة الى أن كلمة كسانا Ksana تدل في اللغة السنسكريتية على الآن ، على اللحظة الراهنة ، على الوقت الحاضر . وأنه ، بواسطة الكسانا ، أو اللحظة ، يتم قياس الزمان . غير أن كلمة

(كسانا) تدل أيضا ، على « اللحظة المواتية الملائمة » . وأنه بفعل تلك « اللحظة المواتية » بمقدور المرء في نظر البوذي ، الخروج من الزمان . ولهذا ينصح بوذا أتباعه « عدم ضياع اللحظة المواتية » لأن الذين يفقدونها سيتألمون وسيحزنون. وفي الوقت ذاته يقدم التهنئة الى الرهبان « الذين أمسكوا لحظتهم » ؛ لكنه « يشفق » على الذين مضت لحظتهم « (١) » .

نخلص من ذلك الى أن الاشراف يتم آتيا ، في لحظة ما ، بعد الطريق الطويلة التي يجتازها المرء في الزمان الكوني ، وخلال العدد الهائل من الحيوانات التي يحياها .

إن الاشراف الآتي — كما يدعو المفكرون الماهايانيون — يعني أن فهم الواقع يحدث بصورة فجائية ، فهو أشبه بوميض البرق . هذا هو ، بالضبط ، التصوير الشفوي القائم على رمزية الوميض التي نعثر عليها في نصوص أوبانيزياد .

إن أية لحظة ، أو أية « كسانا » يمكن أن تغدو « اللحظة المواتية » لحظة المفارقات التي تعلق الديمومة ، وتسقط الراهب البوذي في اللحظة الراهنة الساكنة ، وفي ذلك الحاضر الأبدي . غير أن ذلك الحاضر الأبدي لم يعد ليؤلف جزءاً من الزمان ، ومن الديمومة . إنه مختلف ، بالكيف ، عن « الحاضر » الدنيوي ، غير المقدس ، الذي نحياه ، عن ذلك الحاضر الزائل الذي يظهر باهتاً ، خائراً بين لا كيانيين — أعني بين الحاضر والمستقبل — والذي سيتوقف عندما يلقي المرء الموت . إن « اللحظة المواتية » التي يحصل فيها الاشراف تصلح لأن تقارن مع البرق الذي ينقل الوحي ، أو مع الوجد الصوفي الذي يمتد ، بالمفارقة ، الى خارج الزمان .

(١) راجع كتاب : خانا ليل ساميو نانيكايا ، « الفصل الرابع » ، ص ١٢٩ .

صور ومفارقات

يود أن نلفت الانتباه إلى أن جميع تلك الصور التي نسعى بوساطتها إلى التعبير عن « الخروج من الزمان » بالمفارقة ، تصح ، أيضاً ، للتعبير عن الانتقال من الجاهلية إلى الإشراق (أو ، بتعبير آخر من : الموت » إلى « الحياة » ، ومن الشروط إلى اللا مشروط الخ) .

وبالاجمال ، بالإمكان إرجاع تلك الصور إلى ثلاث فئات :

١ - « الصور الدالة على إلغاء الزمان » ، والدالة ، بالنتيجة ، على الإشراق الحاصل بفعل قطيعة في المستويات ، كما في صورة « البيضة المكسورة » ، والبرق ، وخطوات بوذا السبع الخ .

٢ الصور المعبرة عن وضع يتعذر فهمه مثل : تثبيت الشمس في السميت ، وتجميد تيار الشعور ، والتوقف التام عن التنفس عند ممارسة اليوغا الخ .

٣ - صورة « اللحظة المواتية » حاملة التناقضات . إنها قطعة من الزمان تحولت إلى « لحظة إشراق » .

من الملاحظ أن المجموعتين الأخيرتين من الصور تدلان ، أيضاً ، على إجراء قطيعة في المستويات ، لأنهما تقتضيان تغييراً في الجوهر يحصل في داخل اللحظة الراهنة بذاتها ، أو لأنهما تشيران إلى انتقال لا معقول من حالة « طبيعية » موجودة على الصعيد الدنيوي : مثل مسيرة الشمس ، وتيار الشعور المتدفق ، إلى حالة فيها مفارقة مثل : توقف الشمس ومكون تيار الشعور . وكما نعلم ، فإن الانتقال من الديمومة الدنيوية إلى الزمان المقدس الذي يتم بفعل ممارسة طقسية إنما يحصل أيضاً عند قطيعة في المستويات . ويمكن القول أن الزمان

الطقسي الليتورجي ليس استمراراً للديومة الدنيوية التي يندرج فيها،
إنما يشكل ، بالمفارقة ، استمراراً للديومة آخر ممارسة طقسية (١) .

هكذا فان بنية هذه الصور لا تقدم لنا مفاجأة ، ولا تثير دهشتنا ،
لأن كل رمزية في المجال المتعالي المتسامي تنطوي على مفارقة ، يتعذر
فهمها على الصعيد الدنيوي ، من منظور حياتنا العادية المألوفة .

نود أن نذكر أن الرمز الأكثر شيوعاً - الدال على القطيعة في
المستويات الكونية ، وعلى التغفل في رحاب « العالم الآخر » ، عالم
ما فوق المحسوسات (وليكن عالم الأموات أو عالم الآلهة) - هو رمز
« العبور الشاق » ، ورمز حد السكين .

جاء في كتاب كاتا أوبانيساد (الفصل الثالث : ١٤) ، « أن المرء
لا يطيق المرور فوق نصل سكين حادة ، كما يقول الشعراء ، للدلالة على
أحوال الطريق المؤدية الى المعرفة المطلقة » .

في هذا الصدد ، يقول الانجيل : « ما اضيق الباب ، وما أخرج
الطريق الذي يؤدي الى الحياة ، وقليلون الذين يجدونه » (متى الفصل
السابع : ١٤) .

لكن عبارات : الطريق الضيق ، وحد السكين ، والجسر المشدود،
والمخوف بالمخاطر ، لا تستنفد ، بالطبع ، خصوبة وغنى هذه الرمزية.
هنالك صور أخرى تعرض موقفاً صعباً ، بدون مخرج ، في الظاهر ، مثال
ذلك : قصة من قصص التأهيل والاطلاع على أسرار الجماعة ، تستلزم
من البطل ، المرور حيث يجري « التقاء النهار والليل » ، أو العثور على
باب في جدار لا يظهر فيه أي مخرج ، أو الصعود الى السماء من خلال
ممر لا يفتح إلا لحظة واحدة ، أو العبور بين حجري طاحون تدور

(١) راجع كتاب إيليا بالفرنسية : بحث في تاريخ الأدیان ، ص ٢٢٢ .

رحاها دوراتاً متتالياً مستمراً ، أو شق طريق بين صخرتين هائلتين تتلامسان في كل لحظة ، أو إيجاد مسلك بين فكي الفول الخ ..

ألا ترى أن كل تلك الصور الأسطورية تعبر عن ضرورة تعالي الأضداد وإلغاء التناقضات المميزة للشرط البشري ، من أجل بلوغ الحقيقة المطلقة ؟ يشير الى ذلك كومارازوامي إذ يقول : « ان من يرغب في الانتقال من هذا العالم ، القابع هاهنا ، الى العالم الآخر ، أو من يرغب الرجوع إليه يترتب عليه ان يتم انتقاله في لحظة معزولة عن الزمان ، وفي مدى ذي بعد وحيد ، يفصل بين قوى ظاهرة للعيان ، لكنها قوى متعارضة ، لا يمكن المرور ، من خلالها ، إلا ، على الفور ، وفي اللحظة والآن (١) »

وبوسعنا القول : إذا كان الشرط البشري يتحدد ، عند أصحاب الفكرتي الهندي ، بوجود الأضداد ، فالإنقاذ - أعني إلغاء الشرط البشري - يوازي حيازة حالة غير مشروطة تتجاوز الأضداد أو - وهذا يرجع الى الشيء ذاته - يعادل حالة يحصل فيها بين الأضداد ، تطابق وتوافق .

نحن نذكر أن كتاب ميتري أوبانيزاد يتناول الملامح الظاهرة ، وغير الظاهرة للكائن البشري ، يدرسها ثم يجري تمييزاً بين شكلين يتجلى بهما البراهما هما : شكل في الزمان ، وشكل بدون الزمان . وبالنسبة للإنسان الحكيم العاقل ، يلعب برهما دور المثال والقدوة . ويتحقق له الخلاص عن طريق محاكاته . هذا يعني أن « الزمان » و « ما هو بدون زمان » ، عند من يمتلك العلم البرهمني ، لا يستلزمان التوتر الحاصل بينهما كأضداد ، لأنهما لا يتميزان ، في نظره ، عن بعضهما البعض .

(١) راجع كتاب ايلياد :

Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase

من أجل إيضاح ذلك الموقف القائم على المفارقة ، والحاصل بفعل الإفاء ما يسمى بـ « النقااض » ، لجأ الفكر الهندي ، شأنه شأن كل تفكير لانسان موغل في القدم ، الى استخدام صور تتضمن بنيتها بالذات ، التناقض ، صوري من نموذج : العثور على باب في جدار لا يظهر فيه اي مخرج .

فضلا عن ذلك جرى تقديم تطابق الأضداد ، بواسطة الصورة التي تبديها « اللحظة » (كسانا) ، والتي تتحول الى « لحظة مواتية » . لكن لا شيء يميز ، في الظاهر ، قطعة من الزمان الدوري المألوف عن اللحظة اللازمانية الحاصلة بفعل الاشراق .

من أجل أن نفهم جيداً بنية ووظيفة مثل تلك الصورة ، ينبغي أن نتذكر الجدلية القائمة في نطاق القدسيات ، ومؤداها ، : إن أي موضوع يتحول ، بالمفارقة ، الى مجال للقداسة ، أو الى وعاء للقداسة ، مع متابعة مشاركته في وسطه الكوني المحيط به . بهذا الاعتبار ، يبقى الخجر المقدس كغيره ، ولا يكون دون أي سحر عادي (١) .

إنّ تعبر صورة « اللحظة المواتية » ، من مثل لحظة الاشراق ، من المفارقة الموجودة في تطابق الأضداد ، تعبيراً قوياً لا تقوى على أدائه الصور الناشئة عن مواقف متناقضة من مثل صور من نموذج توقف الشمس ، وانعدام حركتها في السميت .

تقنيات الخروج من الزمان

إن الاشراق الآني ، والقفزة الى خارج الزمان ، المنطوية على المفارقة ، تحصلان عقب مجاهدة متواصلة تقتضي ، وعلى حد سواء ،

(١) راجع كتاب ايلياد بالفرنسية : بحث في تاريخ الأديان ، ص ١٥ .

موقفاً فلسفياً ، واعتماد طريقة صوفية . في هذا الصدد ، نذكر ببعض التقنيات التي تستهدف لجم الزمان وإيقاف اندفاعه . إن الطريقة الأكثر شيوعاً ، والسائدة ، بالتأكيد ، في عموم بلاد الهند ، هي الطريقة التي تعتمد الإيقاعية في التنفس وتسمى براناياما **Pranayama** .

في بداية الامر ، نسوق ملحوظة تبدو لنا على جانب كبير من الأهمية نعبر عنها بالقول :

على الرغم من أن هدف اليوغا النهائي يتمثل في حمل المرء على تجاوز الشرط البشري ، فإن ممارس طرائقها يبدأ في الارتقاء بذلك الشرط ذاته ، عندما يمنحه بعداً أوسع ، وعندما يضيف عليه حالة من العظمة ، يبدو من المتعذر أن ينالها البشر ، المنهمكون في شؤون الحياة ، البعيدون عن الأجواء الروحية .

لا نود الحديث مباشرة ، عن فرقة هاتا يوغا . وهدفها المعلن هو ادراك السيادة المطلقة على الجسد ، وعلى النفس البشرية . لكن النقل أن كل أشكال اليوغا تقتضي تغييراً أولياً يطل الإنسان العادي الدنيوي ، عند الجسد المنصرف إلى تكاليف الحياة ، الإنسان الضعيف ، المشتت ، العاجز عن اتيان أي جهد عقلي ، وتحويله إلى إنسان العز والمجد ، الذي ينعم بالعافية ، والسيد المطلق على جسده ، وعلى حياته النفسية والعقلية ، والقادر على الانطواء على ذاته ، وعلى وعي ذاته .

إن اليوغا لتطمح ، في نهاية المطاف ، إلى تجاوز مثل ذلك الإنسان الكامل ، ولا تقتصر على نخطي الإنسان الدنيوي وحسب ، ذلك الإنسان الذي نصادفه كل يوم . وإذا ما لجأنا إلى مفردات علم الكونيات ، وإذا ما رغبتنا في التعرف على الفكر الهندي نرى ، من الضروري ، دائماً استعمال كلمة « النفاذ » ، المفتاحية ، وعندها نقول :

انه بدءا من الوجود الكوني المنظم ؛ الكامل باوصافه ، يسمى المرید من جماعة اليوغا ، ما وسعيه السمي ، الى تجاوز الشرط الكوني - باعتباره شرطا - وليس بدءا من وجود تعم فيه القوضى والعشوائية . لكن لا يغرب عن البال ان الفيزيولوجيا والحياة النفسية - العقلية لدى الانسان الدنيوي العادي ، المنهمك في شؤون الحياة والمأخوذ بتكاليها ، تشبهان ، الى حد بعيد ، الوجود العشوائي وحالة السديم . لهذا يكون على من يمارس اليوغا المباشرة بتنظيم ذلك الوجود العشوائي ، عن طريق - ولندكر التعبير - اصفاء الترتيب والانسجام على ذلك الوجود وادخاله في النظام الكوني .

ان البراناياما - او ايجاد ايقاعية في التنفس - تنقل ، بالتدريج ، العضو من جماعة اليوغا الى نطاق الكون المنظم ، واذ ذاك لا يكون تنفسه ، البتة ، بمعزل عن الايقاع ، وكذا فكره لا يكون ابدا مشتتا موزعا ، ولا تكون ، بالمطلق ، دورة القوى النفسية والعقلية ، لديه ، في حالة الاضطراب والقوضى الفاشية . غير ان المرید من جماعة اليوغا في تعويله ، على عملية التنفس ، انما يؤثر تأثيرا مباشرا في الزمان الذي يعيشه بلحظاته . وليس من مشايخ لليوغا لم يختبر ، أثناء قيامه بتلك التدريبات التنفسية ، نمطا آخر من الزمان . عبثا حاول البعض وصف تجربة الزمان المعاش اثناء اجراء ايقاعية التنفس (البراناياما) . لقد قورنت تلك الحالة بزمان السعادة والفبطة الغامرة التي ينالها المرء عند سماع الموسيقى الراقية ، وبالاقتان الذي يشعر به المتيم في الحب ، وبالصفاء ، وبجالة الرضى التام التي تفر نفس المؤمن أثناء الصلاة .

من الاكيد ان التابع لليوغا والممارس لتعاليمها ، يحيا زمانا آخر مختلفا عن زماننا عندما يقدم على ابطاء ايقاع التنفس ، وعندما يطيل

مدى الشهيق والزفير ، بصورة متزايدة ، وعند افساحه المجال لانتقضاء أطول فاصل بين التوبتين اللتين تولفان إيقاع التنفس (١) .

ثمة نقطتان تبدوان على جانب من الأهمية تتصلان بممارسة التنفس الإيقاعي :

١ - أن ممارس اليوغا يبدأ عمله بإدخال جسمه وحياته النفسية - العقلية في النظام الكوني .

(١) في هذا الصدد ، يورد مرسيا إيليا ملاحظة خاصة يقول : « قد يصدق أن يكون لإيقاعية التنفس نتائج هائلة على الحالة الفيزيولوجية عند من يمارس تعاليم اليوغا ، ويضيف إيليا : « ليس لدي أية أهلية تتيح لي إصدار الأحكام في هذا المجال ، غير أنني عندما كنت في ريزيكيش Rishikesh وفي مناطق أخرى من جبال الهمليا دهشت من الحالة الجسيمة الممتازة ، والعجيبة التي تتمتع بها جماعة اليوغا ، مع أنها كانت ، في غذائها ، تقتات بالنذر اليسير . كان أحد جيرانني في ريزيكيش ناسكا ، عاريا ، يمضي الليل كله ، تقريبا ، في ممارسة الإيقاعية في تنفسه ، ولم يتجاوز طعامه أبدا ، حفنة من الأرز . كان له جسم الرياضي بالتمام . ولم تظهر عليه أية علامة من سوء التغذية ، أو من التعب والانهاك . تساوت كيف أمكن له أن لا يشعر ، البتة ، بالجوع ؟ قال لي : أنا لا أحيأ إلا النهار . أثناء الليل أعمل على تقليص عدد نوبات التنفس . لم أكن متأكدا تماما من فهمي لما يريد قوله . لكن ربما كان يعني ، بكل بساطة ، أن الديمومة الحيوية تقاس بعدد حالات الشهيق والزفير . وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار تقليصه ذلك العدد ، أثناء الليل ، إلى عشر الحالات الطبيعية المألوفة ، فإنه كان بذلك الاجراء ، يعيش الجزء العاشر فقط ، من كل عشر ساعات ، نعيشها ، نحن ، وفق مقياسنا الزمني . هكذا فالיום المؤلف من ٢٤ ساعة شمسية ، والمحسوب بالساعات - التنفسية ، كان يتألف بالنسبة لذلك الناسك ، من ١٢ - ١٣ ساعة - تنفسية ، أي أن جسده كان يتعرض قليلا جدا للتآكل ، وكان الهرم يندب في أوصاله ببطء أكثر مما ينال أجسادنا ، في حياتنا العادية . لهذا أيضا كان يفتات بحفنة من الأرز ، لا كل ٢٤ ساعة ، بل كل ١٢ أو ١٣ ساعة . ما أتيت على ذكره ليس سوى فرضية لا ألتج عليها . لكن ، حسبما أعلم ، لم يتم حتى الآن ، تقديم تفسير مقبول لذلك الشباب الدهش الذي يتمتع به ممارس اليوغا .

٢ - بالايقاع التنفسي يفلح اليوغي في ادماج ذاته ، عن ارادة ووعي ،
في مختلف ايقاعات الزمان الذي يحيا اوقاته .

وكان بانتجالي يدعو بأسلوب شديد الايجاز الى « مراقبة »
انفترات الزمنية وامتدادها . واننا لنعثر على مزيد من التفصيل عن
مراقبة الزمان ، في المؤلفات الضخمة التي وضعت في زمن لاحق ، عن
اليوغا وعن التانترية .

على سبيل المثال ، يذهب كتاب كالاكرا لانترا بعيداً في هذا المجال .
فهو يشير الى علاقة بين الشهيق والزفير وبين الليل والنهار ، والى
علاقة بين الشهيق والزفير وبين مدة خمسة عشر يوماً ، بعد ذلك يمد
العلاقة لتتناول الاشهر والسنين ، ثم يتسع نطاقها ، بالتدرج ،
وتتعاظم ويصير لها صلة باضخم الدورات الكونية . هذا يعني ان ممارس
اليوغا ، يستعيد الى حد ما ، من خلال ايقاع تنفسه الخاص الزمان
الكوني الكبير ، وحالات الخلق والدمار الدورية التي لحقت بالاكوان .

يبدو ان الهدف من ذلك التدريب التنفسي هو مزدوج :

من جهة أولى ، إن المرید من جماعة اليوغا مدعو الى ايجاد تماثل
بين نويات تنفسه الخاص وبين ايقاعات الزمان الكوني الكبير . وهو بذلك
الإجراء يحقق نسبية الزمان ، وفي نهاية الامر ، يكشف لا واقعته .

ومن جهة ثانية ، يكون بمقدوره استرداد المد الزمني الماضي المعروف
باسم (سارا) ، بمعنى إنه يعود الى الوراء ، ليحيا من جديد حيواته
السابقة . إنه « يحرق » - كما تذكر النصوص - نتائج اعماله السابقة ،
ويلقي افعاله ، من أجل ان يتخلص من نتائجها الكرمية (١) هكذا نتبين

(١) حسب الانظار الهندية : الدورات الكونية تكرر ، بصورة مستمرة ويتم فيها خلق
الكون ، ودماره ثم اعادة خلقه . والكارما هي السببية الشاملة التي تحكم ذلك
النظام الكوني . (المترجم)

في مثل تلك المجاهدة المستندة الى ايقاعية التنفس ، تصميم رجل اليوغا على استعادة إيقاعات الزمان الكبير . تلك هي ، في اعتبار ما ، تجربة «النارادا» Narada ذاتها ، التي ألحنا إليها فيما سلف ، تجربة تتحقق ، ها هنا ، بالوعي والإرادة . ولئن صح هذا القول فلدينا البرهان عليه ، من خلال إجراء تماثل بين الوريدين الروحانيين المدعويين إيدا Ida وبنكالا Pingala وبين القمر والشمس .

ومن المعلوم ان الايدا و البنكالا بموجب الفيزيولوجيا الروحانية الصوفية التي تأخذ بها اليوغا — هما القناتان اللتان تسري فيهما الطاقة النفسية — الحيوية ، داخل الجسم البشري .

ونذكر أيضاً ان تماثل هذه الوريدين الروحانيين بالشمس والقمر يأتي ليكمل عملية أسمينتها « ادخال ممارس اليوغا في النظام الكوني » . ان زفيره يقابل القمر ، أعني الليل . واما شهيقه فيقابل مسيرة الشمس وأعني النهار . على هذا النحو ، يفضي الإيقاع التنفسي الذي يؤديه رجل اليوغا الى اندماجه اندماجاً كلياً في إيقاع الزمان الكوني الكبير .

إلا ان ذلك الاندماج لا يلغي الزمان بوصفه زماناً . انها إيقاعاتها وحدها ، هي التي تتغير . ان ممارس اليوغا يحيا زماناً كونياً ، ومع ذلك لا يكف عن متابعة العيش في احضان الزمان .

بالإضافة الى ما سلف ، يبقى الهدف النهائي للمريد من جماعة اليوغا متمثلاً في الخروج من الزمان . هذا ما نتبينه ، بالفعل عندما يفلح ممارس اليوغا في توحيد تيار الطاقة النفسية — الحيوية ، اللذين ينسابان في الوريدين الروحانيين : ايدا وبنكالا . ان رجل اليوغا ، باعتماده طريقة يتعذر شرحها بكلمات محدودة ، يوقف تنفسه . وبتوحيده التيارين المشار إليهما انما يجمعهما ويرغمهما على الجريان من خلال الوريد الثالث المسمى سوزومنا Susumna ، الوريد الموجود في

« الوسط » . وقد جاء في كتاب ماتا يونا براديبكا (الفصل الرابع :
١٦ - ١٧) أن « الوريد الثالث يلتهم الزمان » .

هذا التوحيد المنطوي على المفارقة ، والذي يجمع الوريدين
الروحانيين (ايلا وبنكالا) مع التيارين القطبيين (تيار الطاقة الجسمية
وتيار الطاقة الحيوية) ، إنما يضاهي توحيد الشمس والقمر ، أي فناء
الكون المنظم ، وإعادة الانعماج الاضداد . هذا الامر يحمل على القول
بأن ممارس اليوغا يتعالى ، في الآن ذاته ، على الكون المخلوق ، وعلى
الزمان الذي يحكم مسيرة ذلك الكون .

لنتذكر الصورة الاسطورية للبيضة التي يكسر قشرتها بوذا . أنها
تنطبق على رجل اليوغا الذي « يركز » أنفاسه في الوريد الثالث . فهو
يحطم قوقعة عالمه الصغير ، ويتعالى على العالم المشروط بالحكم
بالضوابط ، والموجود في الزمان .

ثمة عدد هائل من النصوص اليوغية والتান্তرية تشير إلى تلك
الحالة غير المشروطة ، واللازمانية . « لا وجود فيها ليوم ولا ليل » .
« ولن يصاب فيها المرء بالمرض ، ولن تناله الشيخوخة » . تلك هي صيغة
ساذجة لـ « الخروج من الزمان » . وأنها تدل عليه دلالة تقريبية .

إن المتعالي « على الليل وعلى النهار » يعني المتعالي على الأضداد .
هذا هو على صعيد الزمان ، المقابل للمرور من « الباب الضيق » على
صعيد المكان . إن هذه التجربة التي يعاينها أتباع اليوغا والتান্তرية
تمهد إلى حالة « السمادي Samadhi » وتعمل على سرعة حصولها .
ويعبر عن تلك الحالة عادة بـ Extase وتعني الوجد المتجه إلى خارج
الذات . لكننا نؤثر أن نستعمل بدلاً منها كلمة enstase وتدل على
الوجد المتجه إلى الذات .

وينتهي الأمر برجل اليوغا لأن يفقد جيفان موكلًا ، أي الإنسان الذي « نال الخلاص في الحياة » . لكن لا يمكننا أن نتصور وجود مثل ذلك الإنسان ، لأنه ينطوي على مفارقة . وإذا ما اتجهنا إلى تصديق مريد اليوغا عندها نقول : إن « من نال الخلاص في الحياة » يتوقف عن العيش في الزمان ، في الزمان الذي يخصنا ، ليحيا في الحاضر الأبدي Le nunc stans . بتلك المفردات كان بويس Boèce يعرف الأبدية . مع ذلك ، فإن مسيرة اليوغا والتأثرية التي المكنها اليها لا تستنفذ طريقة الهنود في « الخروج من الزمان » . بل بوسعنا أن نذهب إلى حد القول ، من وجهة نظر ما ، أن اليوغا - بوصفها يوغا - تستهدف الخلاص من عبودية الزمان . أضف إلى ذلك ، أن كل تدريب عند جماعة اليوغا يحمل على الانصراف إلى التأمل ، وعلى التركيز حول الذات ، إنما « يعزل » المريد بالممارس ، ويسحبه من فيض الحياة النفسية - العقلية ، وهو بالنتيجة ، يخفف من ضغط الزمان .

وأكثر من ذلك ، هنالك « انهيار » ما تحت الشعور ، و « احتراق » مجال الشعور الخافت ، ويسمى إلى تحقيقهما رجل اليوغا . نحن نعلم الأهمية الفائقة التي يمنحها أتباع اليوغا إلى الحياة النفسية الباهتة La vie subliminal ، إلى مجال الشعور الضئيل ، الخافت ، الشاحب القائم بين الوعي واللاوعي ، ويعتبر عنه الهنود بكلمة فازاناس Vasanas . وقد ورد في كتاب فايزا أن ذلك المجال يستمد مكتوفاته من الذاكرة . لكن الأمر لا يتعلق فقط بالذاكرة الفردية التي تظم ، في رأي الهندوس ، الذكريات الراهنة ، بل يتناول أيضاً ، وبالقدر ذاته ، الرواسب الكرمية التي خلفتها حيوات سابقة لا تعد ولا تحصى .

غير أن مجال الشعور الخافت ، والوعي الضعيف الباهت ، يمثل إضافة إلى ما سلف ، الذاكرة الجمعية ، بمجملها ، المنقولة إلينا بواسطة

اللغة والتقاليد ، كما يؤلف : على نحو من الانحاء ، الا شعور الجمعي الذي يتحدث عنه الأستاذ يونغ (١) .

تجدر الإشارة الى ان الفرد من أتباع اليوغا ، مع جهده المبذول من أجل تعديل ما تحت الشعور ، ليضعه في النهاية ، تقيماً صافياً ، وليعمل على « إحراقه » وعلى « تدميره » ، إنما يستهدف إتقاده نفسه من عمل الذاكرة ، أي انه يسعى الى الغاء فعل الزمان .

تلك ليست ، في الواقع ، خصوصية تنفرد بها الطرائق الهندية . فنحن على علم بأن صوفياً من طراز الشيخ المتصوف إيكارت لا يكف عن تكرار القول : « ان لا وجود لعقبة اكبر من عقبة الزمان تحول دون الاتحاد مع الله ، الزمان الذي يشكل عائقاً دون معرفة الله » .

في هذا السياق ، نذكر بأن المجتمعات الموغلة في القدم كانت ، عند انقضاء دورة زمنية منتظمة ، تدمر العالم تدميراً رمزياً وطقسياً ، حتى يتيسر لها « إعادة صنعه وإعادة تنظيمه » ، وحتى يتاح لها ، بالتالي ، أن تحيا في عالم جديد ، بلا خطيئة ، اعني بدون تاريخ ، وبدون ذاكرة .

هناك ، بالطبع ، طائفة كبيرة من الممارسات الطقسية ، المتكررة بشكل دوري ، تقصد الى « التطهير » الجمعي من « الخطايا » (كالاقرافات العلنية بالخطايا والذنوب ، واطلاق كبش الفداء) ، وتستهدف ، في نهاية الأمر ، محو الماضي .

كل ذلك يثبت - كما يبدو لنا - أن لا وجود للانقطاع ، ولانعدام الاستمرارية بين انسان المجتمعات الموغلة في القدم ، وبين الانسان

(١) يقول ايلياد : ان مثل ذلك الزعم يبدو ، على الأرجح ، باطلاً ، ان لم يكن خطراً بالنسبة لعلماء النفس الغربيين . ومع الأخذ بعين الاعتبار عدم كفاءة أية جهة في تناول هذا الموضوع ، نرى أن نذكر ، من جهة أولى ، بالمعرفة السيكولوجية الرائعة عند جماعة اليوغا ، وعند الروحانيين من الهندوس ، ومن جهة ثانية ، ظفت الانتباه الى جهل علماء الغرب بالأمور التي تخص الواقع السيكولوجي الناجم عن تجارب اليوغا .

الروحاني المنتمي إلى الديانات التاريخية العظمى . الأول شأنه شأن الثاني ، يقاوم بالقوة ذاتها - وإن كان يتصرف بوسائل مختلفة - كلاً من **الذاكرة والزمان** .

لكن الخط من الشأن الميتافيزيائي للزمان ومقاومة « الذاكرة » لا يستنفدان ، مع ذلك ، موقف الروحانية الهندية حيال **الزمان والتاريخ** .

النتذكر ، في هذا المقام ، الأمثلة التي تعطيها أساطير اندرا ونارادا Narada ومؤداهما : ان المايا تتجلى من خلال الزمان . لكن المايا ذاتها ليست سوى القوة الخالقة ، وتمثل ، على وجه الخصوص ، قوة الخلق الكوني التي يملكها الوجود المطلق (أعني الإله شيفا أو الإله فشنو) . وهذا يدل في نهاية الأمر ، على أن الوهم الكوني الكبير الحاصل في الزمان هو من تجليات القداسة .

إن الأساطير أماطت اللثام عن هذه الحقيقة ، باعتمادها ، سلسلة من الصور ومجموعة من « التواريخ » نراها معروضة بأسلوب منهجي واضح ، من خلال كتاب أوبانيشاد ونلمحها لدى الفلاسفة في الأزمنة اللاحقة . هذا يحمل على القول أن الأساس النهائي للأشياء Le grand يتألف ، في الآن ذاته ، من كل من المايا ، ومن الروح المطلق ، من الوهم ، ومن الواقع ، من الزمان ومن الأبدية .

الذي اجراء تماثل جميع « الأضداد » مع الفراغ الشامل الوحيد ، بالذات ، توصل ، إلى نتائج متشابهة ، بعض الفلاسفة من اللاهياتية (من مثل ناكارجانا) ، وخصوصاً أتباع المدارس الثانتيرية ، وكذلك المدارس المنتمية إلى البوذية (مثل تاجرايانا) وإلى الهندوسية . كل ذلك لا يشير لدينا الدهشة والاستغراب ، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تعطش الروحانية الهندية إلى تجاوز الأضداد ، وإلى تخطي التوترات الحاصلة بين الأقطاب ، فضلاً عن رغبتها في توحيد الواقع ، وإعادة الاندماج

بالواحد الأولي . ولئن كان الزمان — بوصفه زماناً — تجلياً من تجليات
الالهة ، فالعيش في الزمان ، لا يعتبر ، بحد ذاته ، « فعلاً رديئاً » . ان
« **الفعل الرديء** » يتأتى من ذلك الاعتقاد بان لا وجود لشيء آخر خارج
نطاق الزمان . بوسعنا القول ان الزمان يلتهم المرء ، لا لأنه يحيا في الزمان ،
بل لأنه يعتقد بواقعية الزمان . وعلى هذا الأساس ، يذهل عن الأبدية
فينساها ، أو يزدرئها .

هذه النتيجة التي خلصنا إليها لا تخلو من أهمية . ويميل البعض أشد
الميل الى إرجاع الروحانية الهندية الى مواقفها النهائية المتشددة ،
و « المتخصصة » الى أبعد الحدود . ويكون بمقدور الحكماء والمتصوفة ،
دون سواهم ، فهم تلك المواقف والولوج الى آفاقها ، بدون إبطاء . مع
ذلك تبقى ، منسية ، المواقف والاتجاهات السائدة في عموم بلاد الهند ،
والتي تتحدث عنها الأساطير ، على وجه الخصوص .

بموجب هذه الاعتبارات ، فان « الخروج من الزمان » — المتحقق
من قبل « الإنسان الذي نال الخلاص » (الجيفان موكا) — يوازي ، في
الوقت ذاته ، الوجد المتجه الى الداخل ، الى أغوار النفس ، أو الوجد
المنطلق من الذات الى خارجها . غير أن ذلك الامتياز لا يناله كل فرد ،
ولا ترقى اليه الغالبية العظمى من بني الإنسان . ومع ذلك ، إذا كان
« الخروج من الزمان » يبقى السبيل الأمثل المؤدي الى « إتقاذ » والى
الخلاص — ولنتذكر ، في هذا المقام ، الرموز الثلاثة على الاشراف الحاصل
آنياً — فهذا لا يعني أن كل الذين لم ينالوا الخلاص محكوم عليهم ، بلا
رحمة ولا شفقة ، أن يواصلوا العيش في الجهالة وفي العبودية .

وطبقاً لما جاء في أساطير اندرا ونرادا ، حسب المرء أن يكون على
علم باللاواقعية الانطولوجية التي تميز الزمان ، وحسبه أن يحيا وأن
« يحقق » إيقاعات الزمان الكوني الكبير ، حتى يتسنى له إتقاذ نفسه
من الوهم .

قبل ننهى هذا الموضوع ، ومن أجل إجمال كلامنا ، نقول ان الهند
لم تقتصر على معرفة موقفين ممكنين حيال الزمان :

١ - موقف الانسان الفارق في الجهالة الذي يعيش في الديمومة وفي
الوهم ، دون سواهما .

٢ - موقف الحكيم العاقل ، او رجل اليوغا الذي يسعى قدر
المستطاع الى « الخروج من الزمان » .

هناك أيضاً موقف ثالث يحتل مرتبة وسيطة بين الاول والثاني :
انه موقف إنسان - مع متابعة العيش في زمانه الخاص به - (الزمان
التاريخي) - يبقى محتفظاً بناقذة يلج منها الى الزمان الكبير ، من دون
ان يفقد أبداً الشعور بلا واقعية الزمان التاريخي . ذلك الموقف عرضه
الإله اندرا عقب تلقيه الوحي الثاني ، ونعثر عليه في كتاب باكافاد - جيلا ،
بالوضوح التام وبالأفاضة والتفصيل . ونجده ، على وجه الخصوص ،
في الأدب الهندي الروحاني .

إن الاطلاع عليه ميسور للعلمانيين البعيدين عن أجواء القداسة
وعن الروحانيات . وقد تحدث عنه أيضاً أسياذ الفكر والمعلمون في
الهند الحديثة . وإنه لمن الأهمية أن نلاحظ أن هذا الموقف الهندي
الأخير ، يشكل ، الى حد ما ، استمراراً لمسلك « الأنسان البدائي »
حيال الزمان .



الفصل الثالث

رمزية العقد والإله الذي يربط

الإله المخيف

نحن على علم بالدور الذي ينسبه جورج دومزيل إلى الملك المخيف وإلى الإله المخيف في الميتولوجيات الهندية - الأوروبية . من جهة أولى من مهام ذلك الإله ، الوقوف في وجه السيد المطلق . كان الإله فارونا (١) على سبيل المثال ، يتصدى للإله ميترا (٢) . وكان جوبيتر (٣) يعارض الإله فيديوس (٤) . ومن جهة أخرى ، وبالمقارنة مع الآلهة المحاربة التي تخوض المعارك باستمرار بالأساليب العسكرية ، كان الإله الرهيب

(١) فارونا : اعتقد الهنود أن كائنات وجدت قبل عالمنا تسمى « أسورا » وهي أشبه بالقوة الحية . وأما الأدبيات فهي كائنات خرجت من صفوف الأسورات ، وهي تمثل الخير . ويرأسها الإله فارونا الذي يرعى القوانين . (المترجم)

(٢) ميترا : كان إله النور عند الشرقيين ثم تحول إلى إله الشمس . كان مناصراً للخير . يخوض معركة دائمة ضد البشر . أقامت الكتائب الرومانية معابده في كل مكان وكانت عبادته في الأصل ذات طقوس سرية . وقد ظهر اسمه في أناشيد الفيدا الهندية ، ومن أشهر صوره صورة تمثله وهو يقتل الثور . وبقيت عبادته إلى نهاية القرن الرابع الميلادي . (المترجم)

(٣) جوبيتر : عند الرومان هو ابن ساتورن (زحل) وهو كبير الآلهة . وهو رمز لوحدة الدولة الرومانية . وكانت كل مدينة تقيم له معبداً ، وكان النسر رسوله ، والبرق صولجانه . (المترجم)

(٤) فيديوس : يرمز إلى صدق العهد ويسهر على الأنظمة والعلاقات الاجتماعية . (المترجم)

بممتلك ، على نحو من الانحاء ، امتياز استخدام سلاح من نوع آخر انه سلاح السحر .

اذن لسنا بصدد أسطورة تتحدث عن معارك يخوضها **فارونا** .
وهو - فيما نعلم - الاله الذي لا يقهر ، من دون سائر الآلهة ، ويعرف
سلاحه الأشد مضاء باسم « المايا ازورا » . وهو سلاح السحر الذي
يختص به . وبالسحر يبدع الصور والاشكال . وبه يكون له الجاه
ويحظى بالمنزلة الرفيعة . وبه أيضاً يتاح له أن يحكم العالم ، وأن يقيم
فيه التوازن والانسجام .

بالطبع بالامكان تحديد ذلك السلاح . في اغلب الاحيان ، يأخذ
شكل الحبل ، والمعقدة ، والأربطة المادية أو المجازية . وعلى العكس من
الاله **فارونا** ، هنالك الاله **المحارب أندورا** ، الاله المقاتل ، يمسك الصاعقة
ويزمي بها اعداءه ، انه بطل في مبارزات لا تحصى ، وفي مقامرات
تقتضي المواجهة ، وفي معارك تكون الغلبة فيها صعبة المنال .

هذا التناقض ذاته تلمحه أيضاً في اليونان . فبينما يخوض الاله
زوس (١) معارك وحروباً طاحنة نرى الاله **اورانوس** (٢) يعزف عن القتال
ولا نعثر ، في حياته الحافلة بالغرابة والخوارق ، على أي اثر للكفاح
والنزاع ، على الرغم من كونه الأشد هولاً من بين الآلهة ، وأكثرهم رسوخاً
على العرش . لكنه ، عندما ينساق الى معمة فاصلة ، يعمد الى تثبيت
خصومه الذين يتوقع منهم الكيد ، ثم «يربطهم» بالحكام شديد ، ويدفعهم

(١) **زوس** : هو كبير آلهة اليونان . يلقب بأبي الآلهة وأبي البشر ، وقد اهتم بالشؤون
الزراعية . سن القوانين التي سارت عليها آلهة السموات . ووضع القواعد التي
نظمت حياة البشر . (المترجم)

(٢) **اورانوس** : عند اليونان هو زوج جيا الالهة الممثلة للأرض الأم . وكانت له ثرية
كبيرة وكان **كرونوس** أصغر المردة الذين ولدتهم جيا - من **اورانوس** ، ويرمز الى
الزمان . (المترجم)

دفعاً الى جهنم مكبلين بالاغلال والاصفاد . مع ان هؤلاء الخصوم ذاتهم يسلكون ، تجاه بعضهم البعض ، مسلك العنف الاقوى والاشد هولا .

وفي ميتولوجيا بلدان أوروبا الغربية ، اودين Odhinn هو بالتأكيد الرئيس الاعلى وسيد المحاربين في هذا العالم وفي العالم الآخر . لكن لم ترد اية اشارة عن بطولاته في كتاب ايدا Edda ، لا في الجانب الشرقي منه ، ولا الشعري . كان يمتلك مجموعة كاملة من ((المواهب السحرية)) : منها مقدرة الحضور في كل مكان ، او على الاقل ، مقدرة الانتقال المباشر من مكان الى آخر . وكان يجيد فن التخفي والتنكر بالاقنعة ، وباستطاعته التحول غير المحدود من شكل لآخر . وكانت لديه ، على وجه الخصوص ، مقدرة إلحاق العمى والصمم بخصومه ، فضلاً عن اصابتهم بالشلل . وبإمكانه أيضاً تجريد أسلحتهم من فعاليتها (١) .

نذكر أخيراً بما ورد في التراث الروماني . لقد كانت الوسائل الطبيعية العسكرية المحضة التي يأخذ بها الإله مارس (٢) Mars تعارض الاساليب السحرية التي يعتمد عليها جوبيتر عند دخله في المعارك بوصفه الساحر ، ذي المهارة الفائقة (٣) ذلك التعارض يظهر في الهند ، وأحياناً بصورة أوضح ، اذ كان الآلهة أندرا ، على سبيل المثال ، ينقذ الضحايا الذين قيدهم الإله فارونا عن طريق « فك رباطهم » (٤) .

(١) راجع كتاب جورج دوميزيل : الاساطير والآلهة عند الجرمان . باريس ١٩٢٩ ، صفحة ٢١ .

(٢) وكتاب جوبيتر ، مارس وارانوس . باريس ١٩٢٩ .

(٣) مارس : إله الربيع والنبات والازهار النباتي ، وكان أيضاً إله الحرب . وقد اندمج فيما بعد ، بإله الحرب اليوناني أريس . وأصبحت بالتدريج الوهية الحرب هي الصفة السائدة عليه . تجري أعياده في شهر آذار (مارس) وتشتمل على مسيرات حول الحقول . وخصص له من الحيوانات الذئب ، ومن الأدوات المول . (المترجم)

(٤) راجع كتاب جورج دوميزيل : هيترا وفارونا ، باريس ١٩٤٠ ، صفحة ٣٣ .

(٤) راجع كتاب دوميزيل : قلامن - براهمان باريس ١٩٢٥ ، صفحة ٣١ .

وكما ، كان متوقعا ، ينايع جورج دوميزيل التحقق من ذلك
التناقض القائم على « الربط » وعلى « فك الرباط » ، والموجود في
مجالات أكثر واقعية تتصل بالطقوس وبالاعراف والعادات .

ان رومولوس (١) الطاغية ، الرهيب وبالقدر ذاته المدهش
والعجيب ، كان بمقدوره أن يربط أعداءه بأربطة شديدة للغاية ، وكان
أيضا يدرّب على القتال أتباع الوبيركوس المتوحشين ، وأبناء جزيرة
سيليريس المسعورين . لقد كان رومولوس ، على صعيد الميتولوجيا
الترومانية ، الداخلة في نطاق التاريخ ، الموازي لكل من الآلهة : فارونا
وأورانوس وجوبيتر .

تاريخ رومولوس كله ، وتاريخ المؤسسات الاجتماعية - الدينية
التي يفترض أنه أقام دعائمها إنما تجد تفسيرها ، إلى حد ما ، في النموذج
الأول الذي كلن ، هو ذاته ، يجسده : نموذج الملك الساحر في العالم
الهندي - الأوروبي ، ونموذج سيد الأربطة .

... في هذا السياق ، يذكر جورج دوميزيل بنص ورد عند بلوتارك ،
جاء فيه : « أن رجلا مسلحين بالهراوات كانوا يمشون أمام رومولوس
من أجل تهريق الحشود ومنع الازدحام . وكانوا يشلون وسطهم
بأحزمة ، يقيدون بها ، في الحال ، كل من يطلب إليهم تقييده (٢) » .

(١) رومولوس Romulus : مؤسس روما الأسطوري ومليكتا الأول . تذكر الروايات
أنه حكم من عام ٧٥٢-٧٥١ ق.م. كان محبا للنزال ويغوص المعارك . يقال أنه توارى
في الزوبعة فيما كان يشهد استعراضا عسكريا . وهو يمثل الملك الخيف الرهيب
الذي يشير إليه مرسيا ايلياد . (المترجم) .

(٢) راجع كتاب جورج دوميزيل : ميترا - فارونا صفحة ٧٢ . ومجلة تاريخ الأدب ،
العدد ١٢٤ عام ١٩٤١ .

وكان اتباع **لوبيركوس** Les Iuperques (١) ، يؤلفون جمعية ذات طابع
سحري - ديني أسسها رومولوس وينتمون الى كوكبة القوسان . كانوا
يلبسون خاتماً في الاصبع . بخلاف ذلك ، كاهن **جوبيتر المعروف باسم**
الفلامن دياლის (٢) ، ممثل الدين ، ورجل الفقه والقانون ، كان يظهر
امام الناس بمظهر الوقار والرصانة ، وقلة الحركة . ليس له ان
يمتطي صهوة جواد ، وان يلبس خاتماً الا اذا أعد نفسه الاعداد المناسب .
واذا ما قدم اليه رجل وهو مقيد بالسلاسل ، فمن الواجب حل قيده
وتحريره . بعد ذلك تؤخذ الأربطة منه وتودع في وعاء ، ثم ترفع الى
سطح المنزل ، ومن هناك ، ترمى الى الشارع .

من الجدير ذكره ان ذلك الكاهن لا يحمل عقدة ، لا في قبضته ، ولا
في حزامه . ولا في اي موضع آخر . واذا ما أتى أمامه برجل صدر عليه
الحكم بالجلد ، واذا ما رمى بنفسه على رجليه ، وتوسل ملتصقا بالقو
عنه ، فانه سيكون من الحرام جلده ، في ذلك اليوم .

ليس من الوارد معاودة النظر في ذلك الملف الذي أصده جورج
دوميزيل ، وحلله تحليلاً رائعاً ، لأن هدفنا يختلف كل الاختلاف . نحن
نبغي ، في مجال من المقلقة اوسع وأشمل - تتبع الأسباب والبواعث التي
تحمّل الاله على الربط ، والتي تتيح له ممارسة السحر عند الربط ،
محاولين ان نستخلص دلالاتها ، وان نبين وظائفها لدى مجموعات دينية
أخرى ، لنقارن فيما بعد ، بينها وبين ما يجري في الأصقاع الهندية -
الأوربية

(١) **لوبيركوس** : اله روماني يحمي القطعان من اللدّاب وكان صديقاً للرعاة . وقد حدد
يوم ١٥ شباط (فبراير) من كل عام ليكون عيداً له . واستمرت اعياده حتى
عام ٤٩٤ حين ألغاه البابا جيلاز . (المترجم)

(٢) **الفلامن دياლის** Le flamen Dialis : الفلامن هو لقب يطلق على الكاهن
الروماني ، عموماً . ويضاف لقب دياლის على كاهن جوبيتر . (المترجم)

كذلك لاندعي استنفاد كل هذه المادة الضخمة ، التي أفسحت المجال ، حتى الآن ، الى العديد من الدراسات ذات الموضوع الواحد المجلد (١) . لكن قصدنا يتناول ، على الاخص ، الجانب المنهجي المتصل بعلم الطرائق .

فنحن ، مع افادتنا من ذخيرة من الوقائع تراكت بفضل علماء الانثولوجيا وعلماء تاريخ الاديان ، ومع افادتنا ، أيضاً ، من نتائج الأبحاث التي تابعها جورج دوميزيل ، في ميدان يخص المنزلة الرفيعة للسحر في البلدان الهندية - الأوربية ، نرى أن نطرح التساؤل التالي :

١ - ماذا نقصد بالقول أن مدلول « الإله الذي يربط ويقيد » - هو مدلول خاص يميز المذهب الديني المنتشر لدى الشعوب الهندية - الأوربية ؟ وما هو المحتوى السحري والديني لكل تلك الأساطير والطقوس والخرافات التي تدور حول عامل « الربط » ؟ .

إننا لا نجهل المخاطر التي ينطوي عليها ذلك النهج . وهنالك ، في المقام الاول ، الوقوع في الإبهام وظهور النزعة الاختلاطية . وقد نبه جورج دوميزيل الى تلك الحالة ، وعرضها بأسلوب بليغ واخاذ . لكن الامر لا يتعلق ، هنا ، بشرح أحداث هندية - أوربية بما هو شبيه لها من أحداث غريبة شاذة ، بقدر ما يتناول رسم خارطة موجزة لمركبات سحرية - دينية من النموذج ذاته ، وبقدر ما يؤدي ، ضمن حدود المستطاع ، الى إيضاح للعلاقات الموجودة بين الرمزية ، الدالة على « الربط » في الأصقاع الهندية - الأوربية ، وبين أنظمة أخرى قريبة منها ، من الناحية المورفولوجية . سنكون ، في هذه الحالة ، في وضع يتيح لنا أن نحكم ان كان يمكن لمثل تلك المقابلة أن تعود بالفائدة على تاريخ الاديان العام ، وان يكون لها ، بالاخص ، جدوى على تاريخ الاديان الهندية - الأوربية .

(١) راجع كتاب فرانز هيكناخ بالانكليزية Tabo and the perils of the Soul

صفحة ٢٩٦ وكتاب دوميزيل : أورانوس - قايونا ، صفحة ٥٢ .

رمزية فارونا

بعد بيركيني Bergaigne وكونتير Guntent يذكر جورج دوميزيل بقوة فارونا السحرية . هذا الاله هو « السيد الحقيقي للاربطة » . ثمة تراثيل واحتفالات ليس لها من موضوع آخر غير حماية أو تحرير الانسان من « حبال فارونا » . وقد ورد ذكرها في مواطن مختلفة من الريح فيدا (الفصل الأول ١٥ ، ٢٥ والسادس ٥٤ ، ٧٤ والسابع ٣ ، ٦٥ والعاشر ٢٤ ، ٨٥ الخ) .

أما سابقا ، فعند تعليقه على أبيات شعر (وردت في الفصل الأول ٣ ، ٨٠ من الريح فيدا) ، يشرح اسم فارونا من خلال تفسيره عبارة تقول : « انه يطوق الاشرار » . وتعني حسب رأيه : « انه يحبسهم بحباله » . وجاء في نص من نصوص اتارفا فيدا (الفصل السادس ٤ ، ١٢١) : اليك نضرع ، يا فارونا ، هلا انتقذت المقيدين من الاربطة التي تقيدهم » . لكن حبال فارونا لا تخصه وحده ، انما تنسب ايضا الى ميترا والى فارونا الاعتبارين معا وبوصفهما يمتلكان حبالا عديدة (ريج فيدا الفصل الثاني ١٦ ، ١٧) . كذلك تعزى الاربطة الى مجموعة من آلهة اديتياس . تقول الريح فيدا (الفصل الثاني ٦ ، ٢٧) : « ان حبالكم مملودة من اجل أن تقيد الماكر والمخادع ... » .

غير أن فارونا ، على وجه الخصوص ، يمتلك قوة سحرية تتيح له أن يقيد الناس ، عن بعد ، وان يحل وثاقهم أيضا (١) وقد ساد الاعتقاد بصحة هذا القول حتى أن بعضهم ذهب الى شرح اسم فارونا من خلال قدرته على الربط . ومع التخلي عن الأخذ بالاشتقاق اللغوي

(١) راجع كتاب :

— La religion védique : A. Bergaigne p. 114 Paris 1883.

وكتاب :

— Ournus - Varuna. K. Dumezil p: 50.

المؤلف الذي يرجع فارونا الى كلمة فارنولي Vernoli وتعني « غطي » و « واحتجز » وتدل على وجود خاصة عند فارونا يشتهر بها اورانوس ايضا ، فائنا تؤثر اليوم : يأخذ بتفسير يقترحه بيترسون ويقبله كل من جونترو وجورج دوميزيل . ويرجعون ، بمقتضاه اسم فارونا ، الى اصول لغوية اخرى ، هندية - اوربية : منها كلمة Ver وتعني ربط أو حزم ، وكلمة Veni وتعني ثقب . اصف الى ذلك الكلمة الروسية Verenica وتشير الى « الخيط المتصل » . وقد درجت العادة على تمثيل فارونا ، ماسكا الحبل في يده ، حتى بات كل ما يستلزم اجراء الربط ، اثناء الاحتفالات ، يأخذ اسم « فاروني » او يعود الى فارونا (١) .

ويبرر جورج دوميزيل احتلال « المعلم في الربط » منزلة مرموقة في السحر ، على غرار فارونا . يقول : « ان فارونا يمارس في السحر عملا من نطاق صلاحياته . ويضيف : ان الاربطة ذاتها التي بحوزة فارونا هي سحرية ، مثلما هي سحرية ايضا المهارة التي يؤدي بها السحر . ان تلك الاربطة لترمز الى القوى الروحانية التي يحتفظ بها الإله الأعلى ، وبها يتأمن النظام العام ، لهذا يطلق عليها اسم : العدالة ، الإدارة ، الأمن الملكي ، الأمن العام . بل انها ترمز الى كل تلك الدلالات . وباستطاعتنا القول ان صولجان الملك والاربطة التي بحوزته (داندا دباساه) تشترك في امتياز تمثيل كل تلك الامور ، في الهند ، كما في بلدان اخرى » (٢) .

هذا الكلام يتفق مع المنظور الهندي ، بدون أدنى ريب . لكن ينبغي التذكير بأن « السيادة المطلقة » ، وحتى خاصة « السيادة السحرية » ، عند فارونا ، لا تفضي الى استنفاد الطبيعة المعقدة التي يبدو فيها ، من خلال أقدم النصوص الفيدية .

(١) راجع كتاب جورج دوميزيل . اورانوس - فارونا صفحة ٥١

(٢) المصدر ذاته صفحة ٥٣

وإذا لم يكن بمقدورنا تصنيف فارونا في منزلة « آلهة السماء » ، فلا نجانب الصواب إذا قلنا إنه يمتلك ميزات تخص آلهة من مستوى أورانوس . إنه المرئي في كل مكان (فيسفادارسالا وريج فيدا الفصل الثامن ٣ و ٤١) . ولقد « فصل العالمين عن بعضهما البعض » (ريج فيدا : الفصل السابع ٢ و ٨٧) . وما الهواء غير النفس الذي يتنفسه (السابع ٢ - ٨٧) . إن الناس ليقدّمون الاحترام والتبجيل إلى كل من ميترا وفارونا باعتبارهما « السيدين الأكثر إقتداراً والأرفع مقاماً في السماء » ، اللذين « يظهران » مع الغيوم المرسومة برسوم مختلفة ، ومن خلال أول هزيم الرعد ، ويدفعان مطر السماء لينهمر على الأرض بأعجوبة إلهية » (ريجج فيدا الخامس ٢ - ٢ - ٦٣) .

هذه البنية الكونية أتاحت لفارونا ، منذ وقت مبكر ، حياة خصائص القمر ، والتدخل في هطول المطر ، حتى غدا ، مع مرور الزمن ، إلهاً من آلهة البحر المحيط . وهذه البنية الكونية ذاتها ، والتي يوصف بها أورانوس ، تشرح لنا سائر وظائف وخصائص فارونا ، وتلقي الضوء على قدرته الخارقة ومكانته السامية ، منها على سبيل المثال : معرفته الكلية (أفارتا الفصل الرابع ٢-١٦٠٧) ومنها العصمة عن الخطأ . أنه يملك « ألف عين » (ايج فيدا : السابع . . ، ٣٤) . وتلك هي صيغة أسطورية لم يكن باستطاعتها الدلالة - على الأقل في البداية - إلا على الوهة من طراز الوهية أورانوس (١) .

من الجدير ذكره أن هذه الاعتبارات السامية التي حظي بها الإله فارونا ، والناجمة عن سيادته وعن هيمنته ، تزايدت فأدت إلى مضاعفة نفوذه وتعاظم هيئته في العالم السماوي .

(١) راجع كتاب :

Le Corps jarsemé d'yeux : Raffaele Pettazzani P. 1.

ان فارونا هو الاله الذي يعرف ويرى كل شيء ، لانه يسيطر على الكون ويهيمن عليه من عليائه ، من مكان إقامته في الافلاك . وهو ، في الوقت ذاته ، قادر على كل شيء ، لانه حاكم الكون ، يعاقب الذين ينتهكون حرمة القانون ، بالربط والتقييد - أي يقيدهم بقيود المرض وبالوهن والعجز - باعتباره حارساً للنظام الكوني الشامل .

هكذا بوسعنا القول ان هنالك توازياً مثيراً للاهتمام بين ما يمكن تسميته « الطبقة السماوية » و « الطبقة الخاصة بالملوك » التي يقيم فيها الإله فارونا . وهما طبقتان متقابلتان تكمل الواحدة منهما الثانية . إلا ان السماء ذاتها تبقى متعالية ووحيدة ، شأنها ، بالتمام ، شأن الحاكم الكلي المطلق .

نضيف ، في هذا السياق ، ان الليل إلى السلبية - الواضح والجلي عند جميع آلهة السماء العظيمة - يتفق مع المنزلة المرموقة التي تحتلها في « عالم السحر » الآلهة التي « تفعل بدون فعل » ، وتؤدي عملها تحت التأثير المباشر لـ « قوة الروح » (١) .

يحسن التنويه بأن بنية فارونا تنطوي على تعقيد . لقد كان ذلك الإله يمتلك ، على الدوام ، بنية ، أي ان ثمة ترابطاً باطنياً بين الاوضاع المختلفة التي يتخذها . فهو الحاكم الكوني ، أو هو إله من مثال اورانوس . انه كلي القدرة . يربط الأعداء ويقيد الأشرار ، بـ « قوته الروحية » ، وبالسحر والطمس .

فضلاً عن ذلك ، تبدو ملامحه الكونية أوفر خصباً وأوسع ثراء . فهو ليس إله من آلهة السماء وحسب ، مثلما مر معنا ، بل يتجاوز تلك الحدود ليكون أيضاً إلهاً للقمر وللمياه . كذلك نلمح عند فارونا ، وربما منذ وقت مبكر للغاية ، صفة من صفات « الليل » ، مسيطرة ، تطفئ على سواها . ولم يتردد بركينى Bergaigne من الإشارة إليها .

(١) راجع كتاب «إلياد بالفرنسية : بحث في تاريخ الأديان ، ص ٤٧ .

وقد أتى على ذكرها مؤخراً ، اناندا كوماراسوامي . حسب رأي بركيني ، فارونا هو الإله الذي يحيط ، ويلف ، ويغطي ، تماماً مثلما يفعل الظلام الحالِك .

هذا الجانب «الليلي» : عند فارونا ، لا نفهمه فقط كما نفهم «السماء الليلية» عند أورانوس ، لأنه يشتمل على دلالة أوسع : دلالة كوسمولوجية حقاً ، بل وميتافيزيائية . الليل ، هو حالة من العتمة لا يتجلى فيها شيء ، إنه أيضاً ، ذلك الكمون ، وتلك البذور المتوارية . وهو ، بالضبط ، يتمثل في هذه الوضعية «الليلية» التي يصير إليها فارونا . وقد اتاحت له أن يغدو إلهاً للمياه ، ومهدت له السبيل ليمائل «الابليس» فرترا (١) .

لسنا في هذا المجال ، بصدد الوقوف عند المشكلة التي يطرحها الثنائي فرترا - فارونا . حسبنا أن تذكر بوجود أكثر من خاصة واحدة مشتركة بين هذين الكيانين : فرترا - فارونا . وحتى إذا لم نذهب إلى حد البحث في التشابه اللغوي المحتمل بين اسميهما ، والذي ألمح إليه كل من بركيني وكوماراسوامي ، فمن المهم أن نعلم إلى بيان علاقة كل منهما مع الوسط المائي ، وبالدرجة الأولى ، علاقتهما مع «المياه المحتجزة» . على سبيل المثال ، جاء في الريح فيدا (الفصل التاسع ٣ ، ٧٣) «أن فارونا العظيم أخفى البحر ...» . فضلاً عن ذلك ينطلق ، أحياناً ، على فرترا - كما على فارونا أيضاً - اسم مايان Mayin أي الساحر (الريح فيدا : الفصل الثاني ١٠ ، ١٢) .

وحسب بعض الأنظار ، ثمة حالات تماثل عديدة بين فرترا وفارونا .

وهناك الوظائف التي يطلع بها كل منهما ، والأوضاع المتعددة التي يتخذانها . وكلها تتقابل فيما بينها ، وتلقى الواحدة منها ، عند الأول ، الشبيه والمثيل ، عند الثاني .

(١) راجع كتاب كوماراسوامي :

Spiritual authority p: 25.

إن الليل المنطوي على المتواري وغير المتجلي ، كذلك المياه : ذلك الحيز المشتمل على الكمون وعلى الطاقات الدفينة ، وكذا مجال المتعالي المتسامي ، و « اللا فعل » - وهي صفات توصف لها آلهة السماء ذات السلطان المطلق - إنها ، جميعاً ، تشترك ، بـ « روابط » متنوعة ، على مستوى أسطوري وميتافيزيائي وتقيم أيضاً ، وعلى ذلك المستوى ، صلات مع فرترا الذي « حجز » و « حبس » المياه ، أو « قيدها » .

أضف إلى ما سلف ، أن فرترا يوصف ، هو أيضاً ، على المستوى الكوني ، بالقدرة على « الربط » . بذلك نخلص إلى القول أن أسطوره فرترا ، شأن سائر الأساطير الكبرى ، تتسم بالخصوبة والثراء . وليس بمقدورنا الإحاطة بجوانبها ، واستنفاد معانيها ، من خلال تفسير واحد ، وبدلالة واحدة . بل نستطيع القول أن إحدى الوظائف الأساسية للأسطورة تتمثل في توحيد مستويات الواقع التي تتراءى للشعور ، كما والفكر ، من خلال التعدد والتباين .

هكذا نلاحظ في أسطورة فرترا ، توافر قدرات عديدة ، منها القدرة التي تتيح العودة إلى حالة « اللا تجلي » ، والقدرة على « التوقيف » وعلى « الربط » . ومن شأنها الحؤول دون تفتح « الأشكال » ، أعني دون ظهور الحياة الكونية .

بالتأكيد ليس لنا أن نعمن في اجراء المقابلة بين فرترا وفارونا . لكن لا مجال لانكار التشابه البنيوي بين فارونا « الليلي » ، « فارونا » « اللا فاعل » ، « الساحر » الذي يربط الإشقياء عن بعد ، وبين فرترا الذي « يقيد ويحتجز » المياه . إن فعل الأول ، شأن فعل الثاني يؤدي ، إلى إيقاف « الحياة » وإلى استدعاء الموت ، على الصعيد الفردي ، كما على الصعيد الكوني .

الآلهة التي تربط في الهند القديمة

في الهند القديمة ، لم يكن فارونا الإله الوحيد الذي « يربط ويقيّد » .
ومن بين الذين يستخدمون هذا السلاح السحري ، هناك من الآلهة
أندرا ، وياما ، ونرتي .

على سبيل المثال ، يروى أن أندرا أتى فرترًا حاملًا الرباط سينا
Sina ، ثم قيده من دون أن يستخدم الحبال (ريج فيدا الفصل
الثاني ٩ ر ١٣) . يرى بركينى في هذا القول المثير للاهتمام (الفصل
الثالث ١) أن الأمر ، بالتأكيد ، لا يعدو أن يكون إشارة إلى نمو هامشي
ينال الأسطورة ، بمعنى أن أندرا بات قادرًا على جعل مكائد إبليس
ترتد ضده .

ومن المعلوم أن السحر لم يكن وقفًا على فارونا وأندرا وحدهما .
هناك كيانات إلهية تتعاطاه وتقوى على إثباته . من مثل : الآلهة ماروت
(ريج فيدا ، الخامس ٦ ر ٥٣) وتفاشتر (العاشر ٩ ر ٥٣) وأنيي
(الأول ١ - ٤٤) وسوما (التاسع ٥ ر ٧٣) . وحتى آلهة أسفان (الخامس
٦ ر ٧٨) كان لها شأنها في هذا المجال .

نحن ، ها هنا ، بصدد كائنات دينية ذات خصائص متعددة ، بمعنى
أن عنصرًا شيطانيًا يحيا بداخلها ، إلى جانب عناصر أخرى إلهية ، كما
هي الحال عند تفاشتر وماروت . فضلًا عن ذلك ، هناك صفة الساحر
التي تطلق عليها . وهي ليست صفة نوعية تميزها عن سواها ، ولم
تكن لتضاف إلى الشخصيات الإلهية إلا لاضفاء المزيد من الاحترام
والتبجيل . ذلك لأن المكاينة المرموقة التي يحتلها الساحر هي من السمو
والرفعة حتى أننا نشعر بالحاجة إلى أن ينالها كل إله نود أن نوجه
إليه التكريم والمديح .

تلك الظاهرة معروفة تمامًا في تاريخ الأديان ، لا سيما الأديان
الهندية ، التي كانت تدفع مقامًا دينيًا ساميًا ، لأن يتمثل سائر
الخصائص الإلهية ، ولأن يمد سلطانه إلى تخوم المقدس .

وأما بالنسبة للموضوع الذي يستحوذ على اهتمامنا ، فإن هذا الاتجاه القاضي بإضافة اعتبار أو جاه إلى إله ما ، يختص بهما سواء من الآلهة ، وهذه النزعة الرامية إلى تخويل ذلك الإله سلطات ليست له ، غريبة عن دائرته الخاصة ، إنما يكون لهما من الأهمية بمقدار ما يتعلق الأمر ببنية دينية موهلة في القدم . وأقصد من ذلك ، المنزلة المرموقة التي كانت لـ « الساحر » في سالف الأزمنة .

في هذا المنحى ، الإله الذي افاد أكثر من سواء هو أندرا . « لقد أحرز النصر على السحرة بواسطة السحر » . هلنا ما نراه متواتراً ومتكرراً في نصوص عديدة (بركني الفصل الثالث ص ٨٢) .

من بين « أعمال السحر » التي يقوم بها الإله أندرا ، يأتي ، في المقام الأول ، قدرته على الاستحالة إلى هيئة أخرى ، والانتقال إلى شكل آخر . وقد تحين مناسبة نعمل فيها إلى التمييز بين التجليات الخاصة والعديدة لأندرا — ومنها ما يكون على شكلة الثور مثلاً — وبين القدرة السحرية اللامحدودة التي تتيح لكائن ما ، من الآلهة أم الأبالسة أم البشر — أن يتحول ، وأن يتخذ شكل حيوان من الحيوانات .

وكما هو معلوم ، بين دائرة التجلي الأسطوري — الديني ، ودائرة التقمص والتحول إلى موجود آخر ، هنالك تداخل ، وتشابك واختلاط . وفي ميدان مضطرب ، فيه من عدم الاستقرار ما في ميدان ميثولوجيا الهند الفيدية ، ليس من الميسور ، دائماً ، التمييز بين ما يعود إلى حالة التجلي ، وما يرجع إلى التقمص ، وتحول الكائن إلى موجود مختلف .

هذا الغموض ، وهذا الاضطراب وعدم الاستقرار ، يحققان ، بالتأكيد ، فائدة ، من الوجهة الفيتومنولوجية ، لأنهما يكشفان عن ميل « الأشكال » الدينية لأن تتداخل ، ولأن تتمثل إحداها الأخرى . بوسعنا القول أن هذا المنظور الجدلي يمكنه أن يساعد على فهم الظواهر الدينية العائدة إلى الزمن القديم . لنعد إلى أندرا . إنه ، في بعض الحالات ، ليس ساحراً وحسب ، بل هو أيضاً ، إله « يربط ويقيد » ، على شكلة فارونا ، وفرترا ، بالتمام .

عند اندرا ، الجو هو الحبل ، وهو الرباط الذي به يربط ، أنه
مجاله الخاص . وبهذا الرباط يحيط خصومه ويكبلهم (أفارتا : الفصل
الثامن ٥ - ٨) ولاندرا مقابل إيراني هو الإله فيرترايا ، الذي يقيد
أيدي خصومه (باشل : ١٤ رر ٦٣) .

لا بد من الإشارة ، أننا في هذا المقام ، بصدد خصائص ثنوية
للفكر الهندي ، قد يكون فهمها ميسوراً ، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ميل
إنسان ما قبل التاريخ إلى استعمال الرباط ، بالتحديد ، كسلاح يواجه
به الخصوم والأعداء . صحيح أن سلاحاً ما بحسب منظور الإنسان في
الزمنة الغابرة ، هو ، دائماً ، وسيلة سحرية ، لكن ذلك لا يمنع
إلهاً محارباً ، متمرساً في فنون القتال ، على شاكلة اندرا . من استعمال
تلك الوسيلة السحرية ، في ساحات الوغى . وأما فارونا فكان يستخدم
« أربطته » ، استخدماً سحرياً ، من دون أن يخوض المعركة ، ومن
دون أن يأتي فعلاً .

أنه لكبير الفائدة المثال الذي تقدمه آلهة تربط وتقيّد . ومنها الإله
ياما والالهة نيرتي . وهما من آلهة الموت . وأما أربطة ياما فتعرف عموماً
باسم « أربطة الموت » (أفارتا - الفصل السابع ٢ - ١١٢) . ولكن
الالهة نيرتي تقيّد بالأصفاد كل من تود أن تفقده ، وإن يتوارى عن
بصرها (أفارتا : الفصل السادس ٦٣) . وكان الناس يضرعون إلى الآلهة
لكي تجنبهم أربطة نيرتي (أفارتا : الفصل الأول ٢ - ٣١) . كذلك كان
المرء يتوسل إلى فارونا حتى يحرره من أربطته .

إضافة إلى ما سلف ، كان الناس يبتهلون إلى الإله أنيي ، وإلى
سوما أو رودرا من أجل أن يخلصوا من « أربطة فارونا » . غير أن الإله
اندرا كانت لديه الكفاءة التي تتيح له انتقاذ الإنسان ، لا من أربطة فارونا
وحدها وإنما من « الرباط » الذي تفعله أبالسة الموت ، أيضاً . كذلك
يتدخل اندرا عندما يقتضي الأمر ، لقطع أغلال عقدتها الإليسة فيشفافارا

بمستاهدة أندرا ذاته (أفارتا - الفصل التاسع ٢ ، ٣) . جدير بالذكر أن الامراض أيضاً كانت بمثابة « الارتبطة » ولم يكن الموت سوى « الرباط » المطلق . وبوسعنا القول أن خاصة الربط عند ياما ونيرتي لم تكن ذات أهمية وحسب ، بل كانت ، بالفعل من مقومات وجودهما .

إن المرض والموت هما العنصران المنتميان إلى مركب « الربط » الديني - السحري . وقد حظيا باهتمام كبير في كل أرجاء العالم القديم تقريباً . ولربما تأتي فرصة سانحة تتيح لنا ، من خلال البحث والتحري ، أن نتأكد فيما إذا كان إنتشارهما وشيوعهما ، يصلح لايضاح بعض جوانب المشكلة التي تستحوذ على اهتمامنا . لكن قبل أن نبتعد عن مبرج الهند القديمة ، لنحاول ، فيما يلي ، وضع مخططات للمجموعات الأكثر أهمية ، التي لاحظناها في ذلك المركب الديني - الأسطوري :

١ - الإلهة فارونا - الأزورا الكبير - يقيد الأشقياء بالطلسم والسحر . يتهل إليه الناس لكي يكبل ويقيد ، أو لكي يحل الارتبطة .

٢ - فرترا ، الثعبان الهائل ، يحتجز المياه . وبعض أوجه أسطوره تلتنقي مع فارونا ، مع جانبه الليلي ، ومع خصائصه القمرية والمائية ، على نحو يتناسب والاضاع التي يتخذها فارونا ، والمعبرة عن اللاتجلي ، عن المحتجز ، وعن المقيد والمغلول .

٣ - أندرا - شأنه شأن انبي وسوما - يحرر الناس من ارتباطه فارونا ، ومن قيود آلهة الأموات . أنه « يقطع » و « يحطم » الاغلال ، تملأ كما جاء في الأسطورة القائلة بأنه يقطع ، ويفتت نجسد الثعبان فرترا .

بالإضافة إلى وسائل حربية تخصه ، بل ووقف عليه ، يستخدم أندرا أيضاً ، من أجل احراز النصر وتأمين الغلبة على الساخر فرترا ، وسائل سحرية . لكن الارتبطة ليست عنده على أية حال ، خاصة أساسية ، حتى وإن لزم أن تكون إحدى هذه الأسلحة .

٤ - على العكس ، تتميز آلهة الموت - من مثل ياما ونيرتي وكذا
الابالسة التي تسبب مختلف الامراض - باستخدام الاربطة والحبال
وبشد الوثاق واحكام العقد .

٥ - اخيراً ، جاء في الاقسام الشعبية من «الكتب الفيدية» ، أن
التعاويد والرقى ، العاشلة ضد «اربطة» تلك الابالسة ليست اقل
عدداً من طلاس السحرة المعروفين بـ «الربط» والموجهة ضد الاعداء
من البشر .

بوسعنا ان نلاحظ ، حتى بهذا القدر من الایجاز ، أن الامور ليست
بسيطة . الا ان بعض الخطوط البارزة ترسم وتوضح لنا بعض المعالم :

على المستوى الاسطوري الخاص بالاهمال الالهية الباهرة ، هناك
من جهة أولى ، الالفعل السحري المنسوب الى فارونا وفرترا . ومن
جهة أخرى ، هنالك الفعل الذي يأتيه الاله اندرا .

اما على المستوى البشري الذي يحصل فيه المرض والموت فتعطى
الاهمية الى الاغلال والى العقد التي تستعملها آلهة عالم الاموات او
الابالسة ، اضافة الى الاستخدام السحري لـ «الربط» في كل من
ميدان الطب الشعبي ، وفي مجال الطلسم والسحر .

يمكن ان نخلص الى القول ، ان مركب «الربط» ، مع بقائه ،
ابتداء من الازمنة الهندية الفيدية ، عنصراً مميزاً ، اساسياً في مجال
هيمنة السحر المطلقة ، الا انه يتجاوزه بفعله وتأثيره . فهو في مرتبته
العليا يطل مستوى الخلق الكوني (فرترا) . وفي مرتبته الدنيا ، ينال
المستوى الجنائزي المأتمى الذي يخص آلهة من مثل ياما ، ونيرتي ،
فضلاً عن دوره في ميدان «السحر والعرافة» .

لنحاول ، الآن ، التعرف على المسحة الجديدة التي يمكن ان
تضيفها الى هذه اللوحة ، مقارنةً نجريها مع ميادين أخرى تنتمي الى
الاصقاع الهندية - الاوربية .

الرباط في تراقيا وعند الجرمان والقفقاس

قد يكون بالامكان - كما يرى كونتير - تفسير اسم دارزال إله تراقيا ، الوارد في الكتابات والنقوش ، بالرجوع الى جذر كلمة تشير الى مدلول « الربط » : (دارازيلي) تعني « ربط » وداراز معناها « جبل » لكننا نجهل ، تقريباً ، كل شيء عن ذلك الاله . ونذكر ان نفس الاشتقاق اللغوي يصح ، ايضاً ، في تفسير اسم الاله جينو تراس ديرزيلات ، الدائع الصيت في اوديسا ، حيث كانت تقام له الشعائر ، وتجري الاحتفالات من أجل تأمين الغلال الوفيرة . وقد ورد ذكرها في سجلات مدينة تومي (١) ، ونعثر فيها على كلمة ديزو . وثمة اشتقاق لغوي ينحو هذا المنحى ، يتناول اسم الالهة بنديس Bendis التي انتشرت عبادتها في تراقيا (٢) ، وفي فريجيا (٣) . كذلك في اللغة الليتوانية كلمة بنتيس ، وفي اللغة الايليرية (٤) بندوس تعنيان « القيد والربط » .

وللاسف نحن لا نعلم إلا النذر اليسير عن هذين الالهين . لقد كان من عادة سكان ايليريا تقديم الأضاحي البشرية . ولربما قدموها للالهة بنديس . إنها الأكثر دلالة ، في هذا المجال ، كتب الطقوس التي وصلتنا ، سواء عن الجرمان أم عن البلاد التراقية والفريجية أو القفقاسية . ثمة ملاحظة جديرة بالاهتمام يسوقها المؤرخ تاسيت Tacite ، لدى حديثه عن سكلن سيمنون Semnons يقول : لم

(١) تومي : مدينة تعرف في ايامنا باسم كونستانترا : وهي مرفأ في رومانيا على البحر الأسود . (المترجم) .

(٢) تراقيا (تراس Thrace) : منطقة الى الشمال من اليونان القديمة . قسم منها يقع في اليونان الحالية ، والقسم الآخر يؤلف الجانب الجنوبي من بلغاريا . (المترجم) .

(٣) فريجيا : La phrygie : هي مقاطعة قديمة في آسيا الصغرى . ومن المدن الهامة فيها قونيا (المترجم) .

(٤) ايليريا : Illyrie : منطقة جبلية في البلقان تقع على الادرياتيک ، موجودة في كل من ايطاليا ويوغسلافيا والنمسا . سكانها من السلاف . (المترجم) .

يكن بمقدور الحاضرين المشاركة في الاحتفالات إلا بعد أن يقيّدوا أنفسهم بالاغلال .

من الملفت للانتباه أن كلوس Kloss ، الذي أفاض في التعليق على هذا الطقس ، وأشار إلى طقوس عديدة مشابهة ، إنما يعتبر القيد بمثابة شاهد على خضوع الإنسان إلى الآلهة الوطنية ، في حين يؤثر بيتازوني أن يرى فيه شكلاً من أشكال التعذيب يتم طبقاً لأحكام تصدر بحق الأفراد .

مهما يكن من أمر ، بمقدورنا أن نقارن ذلك الطقس مع الطقوس السرية ، والاحتفالات التي تقتضيها عبادة الإله ميترا ، حيث كان الطالب الذي ينشد الاطلاع على عقائد ميترا ، يقف ويداه وراء الظهر مقيدتان بالحبل . في هذا السياق ، نشير أيضاً ، إلى الحلقة من الحديد التي كان يحملها سكان شاتي Les Chatte ، وكأنها « القيد » ، يحملونها إلى أن يقتلوا أول عدو من أعدائهم . ونود أن نذكر بالتقييد المعمول به أثناء ممارسة الطقوس عند الألبانيين (استرابون الفصل الحادي عشر ٥٠٣) ، وكذلك بالسلاسل التي كان يحملها سكان جيورجيا من أتباع « جورج الأبيض » . وهناك النصوص الطقسية التي تتحدث عن « الربط والقيد » عند ملوك الأرمن (تاسيت - الحوليات الفصل الثاني عشر ٤٥) ، أضف إليها بعض العادات السائدة عند الألبان في زماننا . وكلها تتناول موضوع الاغلال التي تكبل ، والأصفاد التي تقيد .

من كل هذه الطقوس يبرز موقف يدل على الرق والعبودية . ومن خلالها يقدم المؤمن نفسه وكأنه العبد ، أو الأسير ، في حضرة السيد . هنالك . إذن ، في القيد ، علامة من علامات الخضوع والتبعية ، والاذلال . قد يكون كلوس Kloss على صواب عندما عزا الممارسة الطقسية ، المشار إليها أعلاه ، عند السيمنون Semnon ، إلى تأثير سكان إيليريا ، وعندما رأى أنها تعود بكاملها ،

الى مناخ ثقافي يقع مركزه في اقاليم آسيا الجنوبية ، وعندما اخذ
بالمعتقدات القمرية ، وبالايمان بآلهة العالم السفلي .

وبعيداً عن هذه الممارسات الطقسية ، نحن نعثر ، عند الجرمان ،
على عناصر أخرى تدخل في إطار مركب « الربط » ذاته . مثال على هذا
المنحى : الموت الطقسي بالشنق ويقدم التفسير عن الإهانة الموجهة
الى أودين Odhinn : « إله الجبل » . نذكر في هذا المجال آلهة العالم
الاسفل ، عالم الاموات التي تسحب الجبل وتشده . هنالك أيضاً ،
في هذا المقام ، مثال الآلهة المحاربة التي تربط بالخيوط الاشخاص الذين
تريد لهم السقوط والانهيـار .

هذه السمات التي المحنا إليها ينبغي أن لا تغيب عن بالنا . إنها
تذكرنا بالطريقة المتبعة من قبل آلهة من عالم الاموات من مثل : ياما
ونيرتي . ولا شك انها ستتوضح من خلال الوقائع التي سنأتي
على ذكرها .

الرباط في إيران

المعطيات الإيرانية تعود الى نموذجين :

- ١ — الاول يتضمن تلميحات الى الابليس أستوفيدوتوش الذي يربط ،
أيضاً ، بالجبال ، الانسان المحكوم عليه بالموت (١) .
- ٢ — والثاني يتحدث عن مآثر الآلهة المحاربة ، والابطال الإيرانيين . منهم
على سبيل المثال : فريدون الذي يكبل بالاغلال الابليس ازداهاك ،
على جبل ديمافاند (دينكار الفصل التاسع ١٠٣٢١) . وهنالك
الإله تيستريا Tishtaya يربط النساء الساحرات ، المعروفة

(١) راجع الدراسة :

questions de Cosmogonie et de cosmologie mazdeennes
dans journal asiatiques. Octobre-décembre 1931 p : 193-244.

باسم بيريكا Pairika : بحبلين او بثلاثة حبال . ولا يفوتنا ان نذكر الاله فيريترانيا الذي يشد الوثاق على ايدي خصومه .

وكما ورد في بعض الفصول من رواية شاه نمح - وقد اشار اليها شفتلوتيز - كان اهريماء يمسك الرباط . وهذا يعني اننا بصدد الاغلال التي يستخدمها الاله المصير اهريمان . تجدر الملاحظة ان غياب الاله المطلق الذي يربط ويكبل - وهو عند وجوده يشكل نسخة ايرانية لفارونا - هذا الغياب ليس امراً غريباً لا يقبل التأويل . واذا كانت منزلة الاله فارونا شاعرة لا يشغلها في بلاد فارس - كما يتراءى لنا عموماً - الاله الاعلى اهورا مازداه ، او اذا كانت مكانة فارونا - كما يلمح جورج دوميزيل - مشغولة من قبل اسها Asha ، فاننا نكون ، في الحالتين ، بصدد كيانيين : (اهورا واسها) توافرت لهما الطهارة والخلق العالي ، بفضل حركة الاصلاح التي قام بها زورواستر . وقد يكون العثور ، عندهما ، على « السحر » الذي يأتيه فارونا ، امراً محالاً يتخطى حدود التصور ، لان السحر لا يتفق مع طبيعتهما .

نضيف في هذا السياق ان العناصر الموجودة عند اهورا مازداه ، والدالة على « الوهة ذات سلطان مطلق » ، لا تتيح لنا ، بأي حال ، ان نستشف ملامح « الوهة العليا تزرع الرعب » . ولئن كان اهورا يطلع أحياناً ، بمهمة الاله الذي يحدد الاقدار ويعين مصائر البشر فاننا نرى ، في ذلك ، سمة ، جد عادية ، تتسم بها الالهة الفاتكة ، او الالهة من طراز اورانوس ، ولا تفضي الى استخلاص أية نتيجة ذات شأن .

لكن ، باعتبارنا نجهل تقريباً كل مايقابل ، عند الايرانيين الاله فارونا الهندي ، في المرحلة السابقة لحركة زورواستر الاصلاحية ، فان من الغفلة وعدم التبصر ، ومن الخطأ الاكيد ان نخلص الى نتيجة مؤداها : ان خاصية « الربط » عند فارونا ، تعزى الى تأثير غير آرى ، يفعل فعله في بلاد الهند .

كان أورائوس اليوناني ، بدوره ، « يربط ويركبل » خصومه . وكما
بيّن جورج دوميزيل ، ثمة أسباب تدعو الى البحث ، في أسطورة
أورائوس ، عن ملامح أسطورية هندية – أوربية ، تعود الى سالف
الزمان . غير أن الشواهد والوقائع الايرانية الثابتة لا تغطي إلا موضوعين
من الموضوعات التي كشفنا عنها في البنيان الاسطوري عند الهنود هما :

١ – الاله أو البطل الذي يقيد الأبالسة .

٢ – الأبلّيس للجنائزي ، العامل في عالم الاموات ، الذي يكبل
الانسان بالأغلال ، قبل أن يحمله الى جسر سينفا الواصل بين عالم
الاحياء والاموات .

ربما بسبب حركة الإصلاح في بلاد فارس التي قادها زوراستر ،
لم يتسن ظهور الموضوعين الهامين ، المشار إليهما ، في البناء الاسطوري
الهندي . وأعني :

« السحر » الذي يأتيه فارونا و « الربط » الذي يخلف أثراً على
المستوى الكوسمولوجي .

الموازاة بين الاعراق البشرية

قد يكون من العبث صيغة بعض النتائج الهامة ، بالاستناد الى
أحداث هندية – أوربية ، قبل أن نعمل الى توسيع منظورنا – التاريخي
والثقافي ، وقبل أن نلحق مركب « الربط » في مجموعة أوسع من
الرمزيات المتماثلة والمتجانسة .

لكن ، منذ الآن ، يمكننا أن نشير الى الموازاة بين المجموعة الهندية
الأوربية ، وبين أعراق بشرية أخرى ، فيما يخص الآلهة ، والأبالسة
الجنائزية التي « تربط وتقيد » الاموات .

نود أن نذكر أن الصورة الأقرب من الثنائي الايراني فايو –
أستوفيدوتش ليست ، في الصين ، إلا صورة بوهي إله الهواء والخيوط ،

الذي يجد نفسه في علاقة وثيقة مع الالهة — الأفعى ناكورا. هذا الأمر يدل على أن ذلك الإله الصيني ينتمي إلى مستوى ثقافي يطال عالم القمر وعالم الأموات . وأما الحبال التي تستخدمها آلهة من عالم الأموات من مثل ياما ، ونيرتي ، وأستوفيدوتش ، فضلاً عن إلهات جرمانية ، فإننا نصادف نسختها ، المطابقة لها بالتمام ، في مقاطعات واقعة في المحيط الهادئ .

لقد ساد الاعتقاد ، عند قبائل أراندا ، القاطنة في أستراليا ، أن الأبالسة من فئة تجمباركنا تقيد ، أثناء الليل أرواح البشر ، ثم تقتلها بشدها بالحبال شداً قوياً . ويرى أهالي جزر داتجي أن إله الموت فيروا Vaerwa يربط المتوفى بالحبال ، ثم يسحبه إلى بلد الأموات . وأما أبناء جزر هيري فيقولون أن روح المتوفى ، عند هبوطها إلى الجحيم على شجرة عجيبة ، تلقى الإله أكانجا الذي يكون في انتظارها وليس بمقدورها الإفلات من حباله (١) .

ومن الملفت للانتباه أن الآباء في جزر سالومون هم الذين يمدون الشباك ليصطادوا — حسب زعمهم — روح ولدهم المتوفى ، ثم يودعونها، فيما بعد ، في صندوق مع قسم من رفاته (الجمجمة ، الفك ، الأسنان) . غير أن السحرة من جزر هيري كانوا يتهجون نهجاً مختلفاً . كانت لهم فتحات سحرية في سقف البيت . ومنها يقبضون أرواح الذين يريدون لهم الهلاك والموت .

وإننا لنعثر على المعادات ذاتها في مناطق ذات ثقافات متباينة (٢) . إنما يهمنا أن نبين إلى أي حد يوجد تماثل بين الطريقة ، المتبعة في بلاد

(١) راجع كتاب :

— W: Wyatt: Myths and songs from the south Pacific.
London 1876 p. 161.

(٢) راجع كتاب مرسيا إيليا :

— Le chamanisme et la technique archaïque de l'extase.
Paris 1951.

الرافدين ، التي بها « يصطاد » إله الموت الأرواح ، و « يكبلها » بالقيود ، وبين فنون الفتك والاعتقال ، المعمول بها من قبل السحرة ، هؤلاء الذين يقبضون الأرواح . أن هذا الترابط بين هذين الأسلوبين في أداء السحر ليساعد في اللقاء الأضواء على مسألة « الربط » التي نببحثها .

رأينا عند الهنود - الأوربيين أن موضوعات مثل الأربطة ، والحبال ، والعقد تتوزع بين مجموعات متميزة : نراها عند بعض الآلهة ، والأبطال أو الأبالسة . ونلمحها أيضاً من خلال بعض النصوص الطقسية وبعض العادات . غير أن هذه المسألة تظهر ، عند الساميين ، بمظهر مختلف كل الاختلاف . أن الأربطة السحرية ، عندهم ، من كل صنف ، هي امتياز لأصحاب الرتبة السامية والوجاهة ، يخص الآلهة والأبالسة ، في كل مكان تقريباً من عالم الساميين .

في بلاد الرافدين ، هنالك آلهة ذات سلطان مطلق مثل إنليل وزوجته نينكورساك (نينليل) ، أو آلهة القمر : مثل أنزو EN-ZU و (سن SIN) . وجميعها توقع في شباكها الجناة الذين يقولون الزور ، ويحشون باليمين . وأما شاماش ، إله الشمس ، فسلاحه ، الأربطة والحبال . وإليه يضرع الناس من أجل تخليص المقيدين من الأغلال . وكانت الآلهة نيزابا تكبل بالأغلال الأبالسة التي تنزل الأمراض ببني البشر . ومن جهتها ، كانت الأبالسة ، ولا سيما التي تسبب الأمراض ، تمتلك الأربطة . وكانت توجه الابتهالات إلى الإله الذي ينزل الطاعون ، فيقال له : « هلا قيدت البابليين ومحققتهم محققاً » (١) . كذلك كان يقال إلى الإله بعل (أنليل) : « أبانا بعل اليك نتوسل أن ترمي الشباك . فكل واحدة منها توقع العدو » . وأما الإله تموز فيعرف بـ « سيد الشباك » . غير أن الأسطورة تروي أنه ، هو ذاته « مقيّد بالأغلال » ، ويطلب الخلاص من الأصفاة . وكان الناس يبتهلون إلى

(١)

M: Jostrow : Die religion Babyloniens und assyriens
Vol. 11 giessen 1912 p. 15.

الإله ماردوك لكي ينقذهم من السلاسل ومن الشباك ، لأنه ، هو ذاته ،
(معلم في صناعة الأربطة » . وباعتباره الإله المتفوق ، كان ، على مثال
الإله أندرا ، يستخدم الشبكة والحبال بمهارة وبكفاءة عالية .

وفي قصيدة الخلق المسماة أنوما إيليش يجري التمييز بين نوعين
من « الربط » ، يذكّر بالثنائي الهندي فارونا - أندرا .

وأما إيا EA في بلاد الرافدين ، إله المياه وإله الحكمة ، فلا
يخوض المعركة بـ « بطولة » ، ضد أوائل الغيلان : أبسو وموجو . إنما
« يقيدهما » بالتعاون وبالرقى السحرية ، تمهيداً للأجهزة عليهما
ولقتلهما فيما بعد (قصيدة أنوما إيليش الفصل الأول ٦٠ - ٧٤) .

هنالك ، أيضاً ، الإله ماردوك . بعد أن منحه مجمع الأرباب
امتيازاً يتيح له السيادة المطلقة التي كانت تخص ، حتى ذلك الوقت ،
الإله السماوي أنو ANU ، وبعد أن تسلم من الأرباب ، الصولجان
والعرش ، أقدم على منازلة الغول البحري تيامات . في هذه المرة ،
نحن نشهد ، بالفعل ، معركة « بطولية » . غير أن السلاح الرئيسي ،
الذي بحوزة الإله ماردوك ، هو دائماً « الشبكة » . إنها « هبة نالها
من والده الإله أنو » . لقد « قيد » ماردوك الغول تيامات (الفصل
الرابع ٩٥) ثم كبله بالأغلال ، وأسكت أنفاسه (الفصل الرابع ١٠٤) .
بعد ذلك ، قيد جميع الآلهة والأبالسة التي قدمت لتيامات المعون
والمساعدة . وتتابع القصيدة تقول : « لقد أوقعهم في الشباك ، وحبسهم
في الأقفاص ، وأودعهم في الكهوف (الفصل الرابع : ١١١ - ١١٤ -
١١٧ - ١٢٠) . وبفعل هذه الأعمال الباهرة ، وهذا النضال البطولي
ضد تيامات ، استحق ماردوك رتبة عالية وتبدأ منزلة ممتازة . لكنه
حافظ في الوقت ذاته ، على امتياز التفوق والسيادة في مجال السحر .

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار القيمة السحرية الممنوحة إلى الحبال،
والى العقد والأربطة ، في الرقى والشعوذة ، وفي الطب الشعبي ، فإن

الانطباع العام الذي ينشأ عن استكشاف ما كان يدور في بلاد الرافدين لا يتسم بالوضوح ، بل ينطوي ، وإلى حد بعيد ، على كثير من الاختلاط والتشويش .

بوسعنا القول ان عملية « الربط » تصفي مسحة من المهابة السحرية والدينية تتوق إليها كل « الأشكال » الدينية . ولربما تتحقق فائدة إذا ما انصرف اختصاصي في أديان بلاد الرافدين إلى تناول هذه المسألة من جديد ، مستهدفاً — إذا أمكن له ان يفعل — استكشاف نظام ، وراء الاحساس بالاختلاط والاضطراب ، يهديه إلى تحديد معالم لكتابة « تاريخ » .

السحر في العقد

لننظر ، الآن ، إلى مورفولوجيا الأربطة ، والعقد ، نظرة اجمالية ، من خلال ممارسة أعمال السحر . قد يكون باستطاعتنا تصنيف الأربطة الأكثر أهمية ، وأرجاعها إلى البابين الرئيسيين :

١ — هنالك « الأربطة » السحرية ، المستخدمة ، أثناء الحروب ، ضد الخصوم من البشر .

٢ — وهنالك « العقد والأربطة » الدالة على اليمن وحسن الطالع ، والمستعملة كوسائل للدفاع ، ولدرء خطر الحيوانات المتوحشة ، ولتحصين الفرد ضد الأمراض ، وضد الأبالسة والموت ، والمفيدة أيضاً في مواجهة رقية الشر والأذى .

لنقتصر على تقديم بعض الأمثلة . يمكننا أن نذكر في المجموعة الأولى ، الشباك السحرية الممدودة للايقاع بالأعداء (اتارفا فيدا ، الفصل الثاني ٢-١٢ والفصل السادس ١٠٤ والثامن ٨٦) ، والحبال المرمية من قبل الملك ، على طريق تسلكها جيوش الأعداء (كوشيلافي ساميلا الفصل السادس عشر ٦) ، وكذلك الحبل المطمور في التراب على

مقربة من بيت العدو ، أو المخبأ في قاربه من أجل أن ينقلب القارب ويفرق (١) . ونشير ، في هذا السياق ، الى العقد التي تنزل صنوف الشرور والآلام ، والمستخدمه ، على حد سواء ، في السحر القديم ، وفي الشعوذة التي تمارس في وقتنا الحاضر . لقد كان الهنود يعمدون الى « قطع الاربطة » ، ونستدل على ذلك الفعل من نصوص في الاتارفايدا (الفصل السادس ٢ ، ١٤) . وفي السياق ذاته ، نقرا ، مراراً ، في الآداب العائدة لأعراق مختلفة ، ان المرء مدعو الى أن لا يحمل أية عقدة على جسده ، في بعض الأوقات الحرجة ، مثل حالات الولادة ، والزواج وعند دنو الأجل .

وفي المجموعة الثانية يمكن أن نصنف كل الممارسات التي تنسب الى العقد والى الاربطة ، وظيفة الشفاء من الامراض ، والدفاع ضد الابالسة ، والمحافظة على القوة الحيوية والسحرية .

في القديم كانوا يربطون القسم العليل من الجسم بهدف تأمين شفائه . وما تزال الطريقة ذاتها متبعة في زماننا . وهي واسعة الانتشار في الطب الشعبي . وإنها لكثيرة الشيوع حتى هذه الأيام ، عادة حماية الذات ضد الامراض ، والابالسة بوساطة الاربطة وباليخوط والحبال ، وبالاخص أثناء حصول الولادة . وفي كل مكان تقريباً من العالم ، يحمل بعض الأقرباد العقد . وهي عندهم بمثابة تعويذة وتميمة .

ان ثمة مغزى نستخلصه من استخدام العقد والخيوط فهي تفضي الى نتائج متباينة . انها تستخدم في طقوس الزواج ، مثلاً ، من أجل حماية العروسين . وللعقد ، على خلاف ذلك ، دور آخر . انها ، بالتحديد ، هي التي تحول دون اتمام الزواج . ونحن نلاحظ تلك الازدواجية في جميع استعمالات العقد والاربطة في نطاق السحر والدين .

(١) راجع كتاب :

La magie dans l'Inde antique, Paris 1903 p.22
V. Henry

حسب هنا الاعتبار ، كانت الأربطة ، باعتقاد الاقدمين ، تستدعي المرض ، لكن بمقدورها أن تؤدي ، أيضاً ، دوراً مغايراً فتبعد الاسقام وتبرئ من العلل . كذلك للعقد والشباك الفعل ذاته . فهي توقع في السحر ولكنها أيضاً تصون الفرد من فعل السحر . وهي التي تجعل الولادة عسيرة . وبالمقابل تؤدي عملاً مغايراً فتجعل الولادة سهلة ميسورة . وكذلك تحمي الأطفال الوليدين . وعلى العكس من ذلك تدفعهم الى المرض دفعا . وهي تأتي بالمنية أو تبعد عن الفرد غائلة الموت .

خلاصة القول . ان الامر الاساسي والمهم في جميع تلك الطقوس السحرية ، والطقوس السحرية - الطبية انما هو التوجه الذي تفرضه على اية « عملية ربط » وعلى كل فعل « ربط » . هكذا يمكن ان يكون التوجه إيجابياً أو سلبياً ، بحسب ما ينظر المرء الى وظيفة الربط من خلال حسن الطالع والحظ السعيد ، أو من خلال سوء الطالع ، ومن خلال الحاجة الى « الدفاع » أو إلى « الهجوم » .

السحر والدين

ان كل تلك المعتقدات ، وكل تلك الطقوس تقودنا ، بالتأكيد ، الى مجال العقلية السحرية . لكن باعتبار ان هذه الممارسات الشعبية تصدر عن السحر ، نتساءل : هل يحق لنا أن نرى رمزية « الربط » العامة بمثابة ابداع يخص العقلية السحرية دون سواها ؟

نحن لا نرى هذا الرأي : حتى لو كانت طقوس ورموز « الربط » عند الهنود - الاوربيين تحتوي على عناصر ذات صلة بالقمر ، وبالعالم الأسفل ، عالم الأموات ، وتكشف ، بالتالي ، عن مؤثرات سحرية شديدة - وهذا الامر ليس بالأكيد - فانه يبقى أن نقدم الشرح لوثائق أخرى ، لا تلقي الضوء على تجربة دينية حقيقية وحسب ، بل تعبر عن النظرة العامة الى الانسان والى العالم ، التي هي - بدورها ، نظرة دينية ، حقاً ، وليست سحرية . وبالفعل ، المعطيات التي عرضناها كأمثلة ، من بلاد الرافدين تأبى الخضوع بمجملها ، الى التأويل بالسحر .

عند العبرانيين ، الأمور هي أشد وضوحاً . ها هي التوراة تتحدث
عن « شباك الموت » . نذكر على سبيل المثال : « والحبال من مئوى
الأموات حاطتني . وشباك الموت أوقعتنى بغتة » (صموئيل الثاني –
مزمور ٢٢ – ٦) : « وورد أيضاً في السياق ذاته : « حبال الموت أدركتني
فلقيت الضيق والغم . باسم الرب دعوت : آه يا رب نج نفسي »
(المزمور ١١٦ – ٣٣) .

وأما السيد الذي يزرع الرعب ، صاحب هذه الأربطة فهو يهوه
ذاته . ويمثله الأنبياء حاملاً الشباك في يديه من أجل معاقبة الأشقياء .
نقرأ في هذا الصدد : « أينما ذهبوا أبسط عليهم شبكتي ، وأليها أضعهم
إلى الهبوط ، مثلما تهبط طيور السماء » (هوشع ٧ – ١٢) . وجاء
عند حزقيال (١٢ – ١٣ – ١٧ – ٢٠) : « وأبسط شركي عليه ،
فيؤخذ في أحبولتي وآتي به إلى بابل » . ونقرأ أيضاً « أبسط عليك
شركي » (حزقيال ٣٢ – ٣) . وفود التذكير بأن التجربة الدينية التي
عانها أيوب ، والتميزة بالعمق والاصالة ، تستعيد الصورة ذاتها ،
من أجل التعبير عن جبروت الله ، يقول : « فاعلموا أن الله هو الذي
الحق بي الأذى ، ولفّ علي شبكته » (أيوب ١٩ – ٦) (١) . وكذلك
اليهود والمسيحيون ، الذين كانوا يعلمون أن الشيطان « يقيد »
المرضى (٢) ، يتحدثون عن «إله الأعلى ، بوصفه « سيد الأربطة » .
وإننا لنعثر ، عند الشعب الواحد ، على تكافؤ مدلول الأربطة في كل من
مجال السحر والدين : هنالك أربطة للموت ، وأخرى للمرض ، وغيرها
للرقى والشعوذة ، إضافة إلى أربطة الله ، وكلها تقيد وتكبل بالأغلال .

(١) يقول مرسيا إيليا في الحاشية : «يحق لنا أن نفترض أن بعض التلميحات إلى
الأربطة ، عند اليهود ، تعبر عن تجربة دينية شبيهة بتجربة أيوب .

(٢) يشير مرسيا إيليا إلى العبارة الواردة في إنجيل لوقا : « وهذه ابنة إبراهيم
قد ربطها للشيطان منذ ثماني عشرة سنة ، أما كان ينبغي أن تطلق من هذا الرباط
يوم السبت » (لوقا ١٣ – ١٦) – ملاحظة المترجم .

ثمة « أحبولة ممدودة فوق بني الإنسان » ، على حد تعبير رابني إكيبا ؛ بيركي أبوت - الفصل الثالث - ٢) . ويبدو أن هذه الصيغة موفقة ، لأنها لا تعبر عن رؤية « سحرية » للحياة ، أو عن رؤية دينية ، إنما تدل ، أيضاً ، وفي كل تعقيدها ، على الموقع الفعلي الذي يحتله الإنسان في العالم . وإذا ما استعملنا مصطلحاً ، تستسيغه الاذواق الشائعة ، نقول : إن الرباط يعبر عن شرط الكائن البشري ، بالذات . في الواقع ، إن « خيط الحياة » يرمز ، في بلدان عديدة ، الى قدر الإنسان والى مصيره المحتوم . وكان أيوب (٧ ، ٢١) ينادي بأعلى صوته : « لقد انقطع خيط حياتهم » . (ويقال في التعبير الأدبي : جبل خيمتهم) . وأشيل ، شأن سائر البشر ، خضع الى القدر ، واحتمل ما نسجه له من خيوط ، عند ولادته ، ومذ أن ولدته أمه (الإلياذة ٢٠ ، ١٢٨ - ٢٤ ، ٢١٠) . إن إلهات القدر تغزل الخيط الذي تتألف منه حياة الإنسان . يقول نص من الأوديسه (٧ : ١٩٨) « ما أن يرى الإنسان النور حتى نتركه يلاقي المصير الذي تحدّد في مغزل الآلهة فيلاندير » (١) .

لنذهب الى أبعد من ذلك . لقد جرى تصور الكون ذاته كنسيج ، وكشبكة هائلة . حسب الانظار الهندية ، على سبيل المثال ، الهواء « نسيج » الكون ، عندما ربّط وربط الخيط ، هذا العالم ، والعالم الآخر ، وسائر الكائنات ، تماماً كما النفس ينسج حياة البشر . وتتساءل الآثار فيدا (الفصل العاشر ٢ - ١٣) : لكن من ، يا ترى ، نسج ، في الإنسان ، هذا النفس ؟

هذه النظرة تفضي الى القول بأن ثمة رمزية كثيفة ، غاية في الثراء ، تعبر عن أمرين أساسيين :

(١) يلاحظ في التماثيل النصفية الجنائزية المعروضة في متحف تدمر أن المرأة تحمل باليد الواحدة مغزلاً لتعد الخيط الذي تتألف منه حياتها . وترفع اليد الثانية لتقول انها ليست مسؤولة عن قطع الخيط . إن إله المشرف على الأقدار هو الذي قطع خيط حياتها لذلك انتقلت الى عالم الأموات . (المترجم)

من جهة أولى ، على الصعيد الكوني ، كما على الصعيد الإنساني .
كل شيء هو مربوط مع الكل ، من خلال نسيج غير مرئي .

ومن جهة ثانية ، تفيد تلك الرمزية ان بعض الآلهة هي سيدة تلك
« الخيوط » ، التي تؤلف ، في نهاية المطاف ، « رباطاً » كونياً ضخماً .

من النادر أن يقدم الاشتقاق اللغوي دليلاً قاطعاً في مسائل ، لها من
الخطورة ما للمسائل المتعلقة بـ « أصل » الدين والسحر . ولكنه يحقق ،
في الغالب ، الفائدة ، وقد لفت الانتباه كل من شيفتيلويتز وكونتير
لن وجود كلمات ، في عدة أسر لغوية ، تدل ، في الوقت ذاته ، على
فعل « الربط » ، وعلى الشعوذة وإتيان السحر . مثال على ذلك : في
اللغة التركية – التترية كلمات : « باك ، باج ، بوج » تعني الشعوذة
والسحر . وتفيد ، في الآن عينه ، معنى « الرباط والحبل » .

كذلك في اليونانية ، كلمة « كاتاديو » معناها « الربط بشدة » .

ودلالاتها الثانية : « الربط بالتعويدة الساحرة ، وب عقد العقدة » ،
من هنا تأتي الكلمة اليونانية « كاتا دسموس » لتفيد معنى : « الحبل » ،
وإجراء التعويذة والرقية » .

ضمن هذا السياق ، نشير في اللاتينية الى *fascinum* التي تعني
« التعويذة » ، والرقية المسببة للأذى والاضيم » . وهي كلمة قريبة من
كلمة *fascio* . وتعني « رباط ، حزام » ، والربط والتضميد » .
هنالك أيضاً *ligare* وتفيد معنى « ربط » و *ligatura* ، وتدل على
« فعل الربط » ، وتشيران أيضاً الى « إجراء التعويذة وأداء الرقية » .
كذلك الامر في اللغة الرومانية *legatura* تدل على « فعل الربط » وفي
الوقت ذاته ، تعني « أتيان السحر بالتعويدة » . أضف الى ذلك
كلمة سكك يوكلي *Sk Yukli* تعني ، بالضبط « جر ، ربط » ، وتدل
أيضاً على « الوسائل السحرية » . نذكر ، أخيراً ، ان الامكانات التي
تمنحها اليوغا تفهم ، أحياناً ، وكأنها تتيح للمرء الشعوذة والسحر
بفعل « الربط » .

يمكن أن نخلص الى القول أن كل هذه الاشتقاقات اللغوية تثبت ان فعل الربط هو ، بالاساس ، فعل سحري . ونرى أنفسنا ، في هذا المقام ، أمام حالات تقتضي عمقاً أقصى في « الاختصاص » ، حالات من مثل : إتيان السحر بالرقية ، الربط بالسحر ، الافتتان والسحر الخ .

من منظور الاشتقاق اللغوي ، الكلمة اللاتينية *religio* (الدين) تشير أيضاً الى ضرب من ضروب « التعلق والارتباط » بالآلهة . لكن ربما يكون من الغفلة وعدم التبصر – كما يقول كونتر – أن نفهم كلمة *religio* بمعنى « السحر بالتعويزة والرقية » . ذلك لأن الدين ، كما قلنا فيما سلف ، مثله مثل السحر ، يحوي ، في ماهيته بالذات ، عنصر « الربط » ، وبالتأكيد ، بشدة مختلفة ، وعلى الأخص ، بتوجه روحي مغاير .

رمزية المواقف – الحدية

هنالك مركبات رمزية عديدة تميز ، وبالصيغ ذاتها تقريباً ، بنية الكون و « وضع » الإنسان في العالم . نشير ، في هذا المجال ، الى الكلمة البابلية ماركازا ، معناها « الارتباط والجبل » ، وتعني في الميثولوجيا « المبدأ الكوني الذي يجمع الأشياء كلها » ، وتدل ، أيضاً ، على « الدعامة ، والقدرة ، وعلى الناموس الإلهي » الذي يحكم الكون بأسره . وفي السياق ذاته يتحدث تشوانك تسي عن تاو Tao بوصفه يمثل « سلسلة الخلق كله » . هذه المفردات تذكر بالمصطلحات الخاصة بعلم الكونيات (الكوسمولوجيا) عند الهنود .

من جهة أخرى ، جرى تصور التيه ، أحياناً ، ك « عقدة » ينبغي العمل على « حلها » . ويلاحظ أن هذا المدلول الذي أعطي للتيه يندرج في نطاق ميتافيزيائي وطقسي ، ويشتمل على أفكار وآراء تشكلت عن الصعوبة ، وعن الخطر والموت ، وعن التدريب الشاق الذي اقتضاه في الأزمنة السالفة ، تأهيل الفتى للانتماء الى مجتمع الكبار .

على صعيد آخر . صعيد المعرفة والحكمة ؛ نعشر على عبارات مماثلة ، يجري فيها الحديث عن « الخلاص » من الأوهام . ومن المعلوم أن الكلمة ذاتها التي تعني الأوهام ، في الهند ، تدل أيضاً على السحر ، سحر الإله فارونا ، (المايا) . لقد كان المرء يسعى جهده من أجل « تمزيق » الحجب التي تستر « اللاواقع » ، ومن أجل « حل » عقد الوجود .

هذا الأمر يولد لدينا انطباعاً مفاده أن وضع الإنسان في العالم ، أياً كان المنظور الذي نراه فيه ، يتضح ، دائماً من خلال كلمات مفتاحية تستعمل على فكرة « الربط والارتباط ، والتقييد » . ضمن هذا السياق ؛ وعلى صعيد السحر ، استخدم الإنسان تعويذة العقد حتى يدافع عن نفسه ضد « أربطة » الأبالسة ، والمشعوذين . أما على صعيد الدين ، فيشعر المرء أنه « مربوط » من قبل الإله ، وواقع في شبكته . لكن الموت يربط ربطاً واقعياً ، عندما تربط الجثة بالحزام ، أو ربطاً مجازياً ، كما في « ربط » الأبالسة لروح المتوفى .

بل نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول : الحياة ذاتها هي « نسيج » . وهي أحياناً نسيج سحري ، ذي أبعاد كونية من مقياس المايا (١) أو هي « خيط » يمسك كل واحد من أبناء البشر الفانين .

في هذه المنظورات المختلفة ، نتبين بعض النقاط المشتركة نجملها بالقول : في كل مكان يتمثل هدف الإنسان النهائي في تحرير ذاته ، وفي تخليص نفسه من « القيود ومن الأربطة » . ولقد كان للمعرفة وللإطلاع على الحقائق دور أساسي في الخلاص والإنقاذ .

إن الإطلاع الصوفي — ومن خلاله يتعلم الفتى حل عقدة التيه ، فيغدو ، بالتالي ، قادراً ، مرة أخرى ، على حلها ، عندما تواجه الروح

(١) بقصد إيلياذ بقوله مقياس المايا : مقياس الدورات الكونية التي تتطوي على خلق الكون — ودماره — ثم إعادة خلقه وفق إيقاعات محددة . (المترجم)

مثل تلك العقدة ، بعد الملمات - إنما يقابل الاطلاع على الحقائق من
المستوى الفلسفي والميتافيزيائي ، اطلاع يتيح للمرء « تمزيق » حجاب
الجهالة ، وتحرير الروح من قيود الوجود .

نحن على علم بأن الفكر الهندي محكوم برغبة في الخلاص ، قوية
شديدة ، وبهفة الى التحرر والانتقاذ ، ونحن على دراية بأن الاصطلاح
الأكثر دلالة ، الذي يكشف أكثر من سواه عن ذلك الفكر ، يأخذ شكل
صيغ ترمز الى « مواقف حدية » . صيغ متنافرة من مثل : « مقيد -
محرر » ، « مربوط - محلول » ، « موصول - مفصول » (١) .

ومن الملفت للانتباه أننا نعثر على العبارات ذاتها في الفلسفة
اليونانية . في الكهف الذي يتحدث عنه أفلاطون : الناس مكبلون بالأصفاد
تكميلاً بمنعهم من إتيان أية حركة ، ومن الالتفات الى الوراء (الجمهورية
السابع ٥١٤) . ويضيف أفلاطون : إن الروح ، « عقب سقوطها ،
أمسكت ثم قيدت بالأغلال ، فصارت ، كما يقال ، في قبر وفي كهف .
الكنها ما أن تتحول نحو الحقيقة ، ونحو المثل حتى تتحرر من قيودها » .
يقول أفلاطون في هذا الصدد : « إن سلوك سبيل العقل هو ، بالنسبة
للروح ، خلاصها من أغلالها » (الانباذة : الرابع ٨) .

هذه الأشكال المتعددة لمركب « الربط » ، التي لاحظناها على صعيد
الكونيات (الكوسمولوجيا) ، وعلى الصعيد السحري ، والديني ،
والميتافيزيائي ، والتي بدت لنا عند إبتغاء الخلاص والانتقاذ ، وفي نطاق
اطلاع الفرد على الحقائق والأسرار وتأهيله للانتماء الاجتماعي ، إنما
مردّها ، على الأرجح ، الى معرفة الإنسان ، من خلال ذلك المركب ،
لحالة هي أشبه بالنموذج الأول لكائنه الخاصة التي شغلها في العالم .

من هنا ، يسهم مركب الربط ، من جهة أولى ، في طرح مشكلة تخص
الأنثروبولوجيا الفلسفية سيفيد منها البحث الفلسفي المحض ، إن لم يعتمد

الى اغفال الوثائق الدالة على بعض « المواقف الحدية » ، التي اتخذها انسان الزمن القديم . وإذا كان الفكر المعاصر مصاباً بالغرور بسبب إعادة اكتشافه الانسان في واقعه المشخص فلا نجانب الصواب في قولنا بأن تحليلاته تتناول ، خصوصاً ، شرط الانسان من بلاد الغرب ، في أيامنا ، لا غيره من الآدميين .

ان الفكر الغربي يرتكب خطأ بسبب الضعف في موقفه من عالمة الانسان ، وبسبب وقوعه في نوع من الاقليمية الانسانية . وإنها ، في نهاية الأمر ، لأقليمية عقيمة ، واسيرة نظرة قاصرة ومحدودة .

ومن جهة أخرى ، يشير مركب « الربط » مشكلة ، او بالأحرى ، يؤلف مشكلة تهم تاريخ الأديان ، الى أبعد الحدود ، لا من حيث العلاقات التي يكتشفها بين السحر والدين وحسب ، وإنما ، أيضاً ، وعلى وجه الخصوص ، لأنه يطلعنا على ما يمكن تسميته : التزايد الهائل والسريع للأشكال السحرية الدينية ، ولـ « فيزيولوجيا » تلك الأشكال . ولدينا الانطباع بأننا نشهد ، هاهنا ، « ربطاً من طراز النماذج الأولى القديمة » ، يحاول أن يتحقق على أصعدة الحياة السحرية الدينية المختلفة : في نطاق الكونيات ، والميتولوجيا ، وفي مجال الرقى والشعوذة الخ ، ربطاً يتناول ، وبالقدر ذاته ، مختلف مراتب هذه الأصعدة . منها على سبيل المثال : مجال السحر الكبير ، ومجال السحر الصغير ، فضلاً عن الشعوذة والطلاسم المؤدية الى العدوان ، او الى حماية الفرد وتحصينه .

بحسب بعض الاعتبارات ، بوسعنا أن نذهب الى حد القول : إذا كان الحاكم المطلق المخيف ، التاريخي ، أو الداخل في رحاب التاريخ ، يسعى الى محاكاة نموذجه الإلهي الأول ، محاكاة الإله « الذي يربط ويقيّد » ، فإن اي مشعوذ ساحر ، يقتل ، بنوره ، الحاكم المطلق المخيف ، ونموذجه المتعالي .

يمكننا القول بوجود استمرارية ، لا قطيعة ، بين كل من فراتر الذي « يحتجز » المياه ، والإله فارونا الذي « يقيّد » الأشقياء ، وبين

الإبالسة التي توقع الموتى في « شباكها » ، والسحرة المشعوذين الذين يربطون الخصم والعدو ربطاً سحرياً ، أو يحطون أربطة تعود الى سواهم من السحرة ، ثم يطلقون سراح الضحايا .

يبدو لنا أن كل هذه العمليات وهذه الأفعال ، هي هي ذاتها ، في الأساس ، ولا تختلف في شيء . ومن العسير أن نبين إذا كان التماثل المشار إليه فيما بينها ، يعود الى تقليدها لاقتباسات « تاريخية » - بحسب المعنى الذي تعطيه لكلمة الاقتباس ، المدرسة التاريخية الثقافية - أو إذا كان ذلك التماثل ينجم عن الوضع الذي يتم اتخاذه في العالم . أعني أن تلك العمليات هي بدائل لذات النموذج الأول تصير الى الفعل والتحقيق ، بصورة تدريجية ، وعلى أصعدة مختلفة ، وفي مناخات ثقافية متباينة .

وبالتأكيد ، على الأقل في حالة بعض العقد (كعقدة السيادة المطلقة للسحر ، في الأصقاع الهندية - الأوربية ، على سبيل المثال) ، يبدو أن الأمر يتناول مجموعات سحرية - طقسية مترابطة من الوجهة التاريخية . غير أن الواقع التاريخي لمركب « الربط » الهندي - الأوربي لا يقتضي ، بالضرورة ، أن تكون كل العادات والتقاليد على اختلافها . وكذا جميع المعتقدات السحرية - الدينية ، المنتشرة في أرجاء العالم ، وذات الصلة بمركب مثيل لها ، هي أيضاً ، « تاريخية » ، أعني صادرة عن ذات الميراث المنقول من الأولين ، والمنحدر من الأسلاف ، أو ناجمة من اقتباسات ، وعن تأثيرات أصابتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

ومن أجل أن نوضح رأينا نقول إضافة الى ما سبق : إذا كانت هذه الحالة عند الهنود - الأوربيين لا تستلزم ، بالضرورة ، هذه النتيجة ، فإنها لا تستبعد ، بأية صورة من الصور . ومن باب الحيطة والحذر ، نقول أن من الواجب أن تترك هذه المسألة لمزيد من الدراسة . وينبغي أن تبقى مفتوحة .

النزعة الرمزية والتاريخ

يمكننا ان نذكر ، لأن ، حالة مماثلة ، على سبيل المقارنة . نلمحها في مركب الصعود الطقسي والطيران السحري . وإذا كان بمقدورنا أن نكتشف عن بعض العلاقات التاريخية ، في مجال الاشتقاق والاقتباس ، والقائمة بين مختلف المعتقدات والمذاهب (الطقسية والصوفية) ، التي تستوجب الصعود ، كأحد عناصرها الأساسية ، فإن مورفولوجيا الصعود ، ورمزية الطيران لتتجاوز ، الى حد بعيد ، تلك العلاقات .

ولئن نجحنا ، يوماً ، في تحديد المنشأ التاريخي الذي ترجع اليه كل العبادات وكل الرموز الاجتماعية الدالة على الصعود والارتقاء ، ولئن صرنا ، فيما بعد ، الى وضع يتيح لنا أن نوضح آلية ومراحل انتشارها ، إنما يبقى علينا تفسير رموز أحلام الصعود ، وأحلام اليقظة ، والرؤى الجمالية . وهي لا تركز على مركب الصعود والطيران وحسب بل ، اضافة الى ذلك ، تقدمه كمركب تشكل ، فيما مضى ، يحمل ذات القيم التي توحى بها العبادات والأساطير والآراء الفلسفية عن الصعود .

لقد حددنا ، في موضع آخر ، معالم مثل تلك الدراسة القائمة على المقارنة . لنقتصر ، الآن ، على استنتاج مؤداه أننا بصدد عبارات لا تاريخية *non historiques* ، دالة على رمزية النموذج الأول ذاته ، وبأسلوب متماسك ومنهجي ، إن على مستوى « اللاشعور » ، كما في الحلم ، وفي الهذيان وأحلام اليقظة ، وإن على مستوى « يتجاوز الشعور » ، وعلى مستوى الشعور ، كما في الرؤية الفنية ، وفي العبادات والميثولوجيا ، وفي نطاق الفكر الفلسفي .

لنذكر ، بشكل عابر ، إن تجليات اللا شعور وما تحت الشعور تقدم بنية وقيماً تتفق تماماً مع تلك التي تعرضها تجليات الشعور . ولما كانت توصف بـ « المعقولة » ، بمعنى أنها تنال التبرير المنطقي ، لذلك بوسعنا الحديث عن « منطق » ما تحت ، أو ما يتجاوز الشعور ،

وهو ، ليس مغايراً ، دائماً ، للمنطق « الطبيعي » . نفهم من ذلك المنطق الكلاسيكي أو منطق الحس السليم .

إذا ، لنقبل ، بصورة مؤقتة ، الفرضية القائلة أن منطقة ما ، في تحت الشعور ، على الأقل ، تهيمن عليها نفس النماذج الأولى التي ، بدورها ، تحكم ، وتنظم التجارب الحاصلة في الشعور ، وفي المجال الذي يتجاوز الشعور . على هذا الأساس ، سيكون بمقدورنا النظر في البدائل العديدة لمركب رمزي . ذكرنا منها مركب « الصعود » ومركب « الربط » ، باعتبارهما استمراراً لا متناهياً « للأشكال التي يتحقق فيها النموذج الأول القديم ، على مستويات مختلفة : مستوى الأحلام ، والاساطير والطقوس ، ومستوى اللاهوت ، والتصوف والميتافيزياء الخ » .

بالتأكيد ، ليست كل تلك « الأشكال » تلقائية ، ولم تحصل . بصورة عفوية . وهي لا تتعلق كلها بالنموذج الأول المثالي ، بصورة مباشرة ، إذ أن عدداً كبيراً منها دخل « نطاق التاريخ » ، فوصل إلى وضعه الراهن نتيجة لتطور طويل ، أو هو تقليد لشكل ، موجود من قبل . غير أن بعض البدائل عن السحر بـ « الربط » تقدم مشهداً من مشاهد الحواية والعب الخفة ، يدعو إلى الخيبة الشديدة . ولدينا الانطباع بأن تلك البدائل تشبهت ، على صعيدها المحدود ، بـ « الأشكال التاريخية » لسيطرة السحر المطلقة ، أو للميثولوجيا الجنائزية ، التي وجدت فيما مضى .

على أية حال ، من الضروري أن تتوافر لدى المرء ، الفطنة والقدرة على التمييز ، لأن من الشائع وجود بدائل غير سوية لمركبات دينية تظهر من خلال الحواية والعب الخفة . غير أن الأمر الأكيد ، إلى أبعد الحدود ، نراه في ميل هذه « الأشكال التاريخية » لأن تدنو ، لأقرب . حد ممكن ، من نموذجها الأول ، حتى في حالة تحققها على مستوى ثانوي ،

لا شأن له . إن هذه الظاهرة تتم ، في كل مكان ، على صعيد التاريخ الديني للبشرية .

حسب هذا السياق ، بالامكان القول : إن آية إلهة محلية تتطلع لأن تصبح الإلهة العظمى ، كذلك آية قرية تطمح لأن تغدو « مركز العالم » ، وأي ساحر مشعوذ يدعى - وهو في ذروة أداء السحر - أنه السيد المطلق الكلي . هكذا فإن ذلك الميل إلى لقاء النموذج الأول ، وإلى استرجاع الشكل الكامل ، هو الذي يجعل من الممكن لتاريخ الأديان أن يكون . وليس الطقس ، والأسطورة ، سوى بدائل عنه ، تبدو ، في الغالب ، باهتة وشديدة الشحوب . ولولا ذلك الشكل التام لترتب على التجربة السحرية - الدينية أن تبدع ، على الدوام ، صوراً لامعة ومتألقة ، عن الآلهة ، وعن الأساطير والعقائد الخ ، ولوجد نفسه الملاحظ ، المتابع لهذه الأمور ، أنه أمام فيض من النماذج ، الجديدة باستمرار ، لا يفسح المجال لأقامة أي ترتيب ونظام . لكن ما أن يتحقق الشكل الديني ، ويدخل « نطاق التاريخ » حتى ينزع إلى التحرر من شرطي الزمان والمكان ، وإلى أن يصير عالمياً ، وأن يلتحق بالنموذج الأول ، الضارب في عمق الزمان . أخيراً ، نرى أن « نزعة السيطرة والهيمنة » ، لدى الأشكال الدينية الظاهرة ، تتوضح ، أيضاً ، بهذا الميل الذي يحمل كل ما يشكل تجلياً للقداسة ، أو تجلياً للآلوهة ، ليصير « الكل » ، كل شيء ، واقصد ليستنفد ، بمفرده ، تجلي المقدس ، وليضم إليه مورفولوجيا المقدس الهائلة .

مهما يكن الموقف من هذه الأفكار العامة ، فمن المرجح أن يعود مركب « الربط » السحري الديني إلى طائفة كبيرة من النماذج الأولى . وقد أشرنا إلى بعضها ، وتتمثل في نسيج الكون ، وفي الخيط الذي يربط مصير البشر ، وفي التيه ، وفي سلسلة الوجود الخ . نود التذكير بأن التباين بين موضوع « الربط » والعقد وبين موضوع الخلاص من « الأربطة » يثبت مدى تعدد ، ومبدى اختلاف المستويات التي تتحقق عليها النماذج الأولى . هذا لا يعني - كما هو معلوم - أنه ليس بوسعنا تمييز بعض

المجموعات المترابطة تاريخياً ، داخل هذه الكتلة الهائلة من الوقائع ذات الصلة بالمركبات السحرية – الدينية التي نبحث فيها ، ولا يعني ايضاً انه ليس من حقنا أن ننظر الى تلك المجموعات وكأن إحداها منوطة بالأخرى ، أو كأنها جميعاً صادرة عن منشأ واحد .

لقد سار في هذا الاتجاه كل من كونتر وجورج دوميزيل ، وكلوس لدى دراسة الاصقاع الهندية – الاوربية ، من خلال منظوراتهم المختلفة . غير أننا نتردد في الاتفاق مع كلوس عندما يدعي ، ذلك العالم الامين الى مبادئ المدرسة التاريخية الثقافية في فينا ، أنه يشرح هذا الطقس ، أو يفسر تلك الاسطورة الخاصة بـ « الربط » ، عند السكان الاصليين في أمريكا وماليزيا ، وكأنهما يرجعان ، تاريخياً الى المنشأ الذي صدرت عنه الاشكال الهندية – الاوربية . وأما فرضية كلوس القائلة بأن مركب « الربط » الطقسي عند الهنود الاوربيين يرجع الى أصل قفقاسي فتبدو الأقرب الى الصواب . نذكر ، في هذا الخصوص ، ان الشعوب التي تعود لغاتها الى الفينو او كريان^(١) ، وإلى التركية التترية ، تجهل كلاً من طقوس ومن أساطير « الربط » . هذا الأمر يشير الى ضرورة البحث عن أصل ذلك المركب في الاقطار الواقعة الى الجنوب . وبالفعل ، في الهند ، نعثر على الموازيات الأقرب الى الطقس الجيورجي الخاص بالقيود والسلاسل ، والمعروف تحت اسم « جورج بلان » .

فمن جهة أولى ، هنالك ، على سبيل المثال ، الحلقة الحديدية التي يحملها الساحر باندا (من أبناء قبيلة الجون Gond) حول رقبته ، خلال الأيام التسع لعيد كالي دروجا ، ويطلق على هذا العيد عند قبيلة الجون ، اسم زفارا zavarā . وهي كلمة مشتقة من لغة هندي جافارا Hindi Javara وتعني « الشعر » . مما يدل على أن أصل هذا العيد يرجع الى مجال الزراعة . ومن جهة ثانية ، هنالك الأطواق الحديدية

(١) الفينو او كريان Les Fino-Ougniens : هي اسرة لغات تضم المجرية والاستوائية ، ويتحدث بها قسم كبير من سكان فنلندا ، وبعض من سكان روسيا الشمالية (المترجم) .

التي تحيط بعنق صنم انثى ، وبعنق شيفا(١) . وقد عثر عليها في موهانجو دارو (٢) .

قد يكون من الغفلة - كما هو معلوم - القول بأن الطقس الراهن المعمول به عند أبناء الجون والذي يقضي بحمل الأطواق ، نجم عن تقاليد ظهرت ، عند الهندوس ، مع بدايات التاريخ . لكن محاولة كوبر للكشف عن التشابه فيما بينها لا تخلو من فائدة .

ومهما يكن من أمر ، فإن الأخذ بموضوعات « الربط » و « العقد » من قبل أتباع الديانات الرافدية ، في الأزمنة القديمة ، ما يزال بحاجة الى تأويل . ترى اكانت تلك الموضوعات بمثابة ظاهرة لم تنجح - كما هي الحال عند الهنود الاوربيين - في تنظيم نفسها ضمن مذهب لاهوتي وطقسي ، ولم تفلح في فرض ذاتها على مجمل الحياة الدينية ، ظاهرة كان بإمكانها أن تطال أبعاداً لا نهاية لها ، وأن تتحول الى احتلال منزلة دينية مرموقة ، أو منزلة الأبالسة ، كما وكن بوسعها أن ترتبط بالمقامات الالهية أو أن تستخدم من قبل كل ساحر مشعوذ ؟

غير أن من المؤكد أن مركب « الربط » عند الهنود الاوربيين دون سواهم ، هو من المقومات الهامة ، عند أصحاب السلطة والرهبة على المستوى الالهي أو البشري . ولكننا عند هؤلاء الهنود الاوربيين وحدهم ، كما دلت أبحاث جورج دوميزيل ، على وجه الخصوص ، نرى أنفسنا ، فيما يخص « الربط والعقد » أمام مذهب متماسك ، له تطبيقات عامة على الأصعدة الطقسية ، واللاهوتية ، والميتولوجية الخ . -

(١) شيفا : ويمثل عند الهنود القوة المدمرة أو الحولة . وعند فشنو توجد القوة المحافظة . وأما براهيم فهو المهيمن على كل شيء ، والمثل للمبدأ المولد للعالم . هؤلاء الثلاثة يؤلفون المظاهر الأساسية للكائن الكلي . (المترجم) .

(٢) موهانجو دارو : موقع أثري في الباكستان . كان مركزاً هاماً لحضارة الهندوس . يعود تاريخه الى ما بين ١٥٠٠ - ٢٥٠٠ ق.م (المترجم) .

ولئن كان هذا المذهب المتمحور ، حتى عند الهنود الأوربيين ، حول تصور الحاكم الخيف ، لم يصل إلى استنفاد القوة المبدعة التي تملكها الأشكال السحرية - الدينية ، والرمزيات الدالة على « الربط » - والصفحات السابقة حاولت بيان ذلك ، بل وكنا سعينا إلى إيجاد تفسير لقصور ذلك المذهب على مستوى السحر ، والميثولوجيا ، وعلى مستوى الدين ذاته - فإن هذا الأمر يرجع ، إما إلى وضع الإنسان في العالم ، كان يعود الإنسان إلى « الأصل » التلقائي ، وإما إلى تقليد حرفي ، إلى حد ما ، يؤديه المرء لأشكال موجودة من قبل . مما يفترض أن يكون له تكوين ونشوء يخضعان إلى مؤثرات تاريخية .

ومهما كانت التفسيرات التي تؤثر الأخذ بها ، فإن التعقيدات الموجودة في التصور الهندي - الأوربي عن الإله المطلق الخيف هي ، من الآن فصاعداً ، أكيدة . وقد بلدنا نلمح في ذلك التصور عناصر تعود إلى ما قبل التاريخ ، كذلك أعددنا أنفسنا لنميز فيه اقتباسات محتملة من تراث ديني غريب .

ربما يكون من غير الملائم أن نحدد ذلك التصور وكأنه تصور سحري لا غير ، وإن كانت بنيته السحرية تحملنا ، في الغالب ، لأن نصفه بهذا الوصف . في هذا الخصوص ، من جهة أولى ، كنا أشرنا ، في الهند ذاتها إلى قيم تتصل بنشوء الكون وإلى قيم ميتافيزيائية ، تتناول موضوع « الربط » عند فارونا ، وعند فرترا . ومن جهة أخرى ، إن التجارب الدينية التي استدعاهما ، عند العبرانيين ، المركب ذاته ، تقدم البرهان بأن حياة دينية مفعمة بالطهر. إلى أبعد الحدود ، وعميقة كل العمق ، يمكن أن تجد غذائها ، حتى في شباك إله ، يزرع الرعب ، في الظاهر ، و « يربط » (الأشقياء) .



الفصل الرابع

ملاحظات حول رمزية الأصداف

القمر والمياه

الأصداف البحرية ، والمحارات ، الحزون واللؤلؤة ، كلها ، وبالقدر ذاته ، مترابطة ومتلازمة في الفعل والآداء ، ضمن المجال الخاص بعلم الكونيات المائية ، وضمن مجال الرمزية المتصلة بالجنس . كلها تشارك مشاركة فعلية في الطاقات المقدسة ، المركزة ، الكامنة في المياه ، وفي القمر وفي المرأة . وهي ، إضافة الى ذلك ، تؤلف ، ولأسباب مختلفة ، رموزاً وشعارات لتلك القوى ولتلك الطاقات : هنالك ، على سبيل المثال ، شبه بين الصدفة البحرية وبين الأعضاء التناسلية للمرأة . وثمة علاقات تجمع بين كل من المحارات ، والمياه والقمر . أخيراً ينسار الى الرمزية ، الدالة على المرأة وعلى الجنين ، في اللؤلؤة المتشكلة داخل المحارة .

جدير بالذكر ان الاعتقاد بوجود خاصية سحرية ، منسوبة الى المحارات والى الأصداف البحرية ، نجده سائداً في العالم كله ، ابتداء من مرحلة ما قبل لتاريخ ، وحتى الأزمنة الحديثة . ومن الأرجح ، أن الرمزية التي تنشأ عنها مثل تلك التصورات ، تخص الجانب العميق ، بعيد الأغوار ، في الفكر « البدائي » . وقد عرفت تلك الرمزية حالات تميزت بالفاعلية وخضعت الى تأويلات متنوعة . نحن نصادف ، مثلاً ، حضوراً للمحارات وللأصداف ، من خلال الطقوس المعمول بها ، في مجال الزراعة ، والطقوس الخاصة بالزواج ، أو الطقوس الجنائزية . وكذلك

نلمحها في الزخرفة على الثياب ، وفي الزخارف المعدة للزينة ، ولو بدت دلالاتها السحرية والدينية ، لأكثر من مرة ، غير واضحة تماماً ، أو هجينة غير مستساغة .

عند بعض الشعوب ، تابعت الأصناف تشكيل موضوع من موضوعات الزينة والزخرفة ، في حين غابت عن الأذهان معانيها ودلالاتها السحرية ، ولم تعد سوى ذكرى من ذكريات الماضي . كذلك ينسحب الأمر ذاته على اللؤلؤة . لقد كانت ، فيما مضى شعاراً للقوة المولدة ولقوة الإخصاب ، أو رمزاً لواقع متعال يتجاوز المحسوس . لكنها لم تحتفظ في أيامنا ، عند الغربيين ، إلا على قيمة « الحجر الكريم » . على هذا النحو أصاب الرمزية تدهور متواصل ، في المنزلة . سنتعرف عليه بجلاء ، وبوضوح أشد في نهاية بحثنا .

من الملفت للانتباه أن مجمل الرسوم المعبرة عن المياه وعن المحارات تؤكد هذا الاتجاه ، بالأفاضة والاسهاب ، في أمريكا السابقة لاكتشاف كولومبوس . ومن الأمثلة التي نسوقها : « نقوش تولا » العائدة إلى مالينك هيل ، وتمثل آلهة محاطة بمياه ترتع فيها المحارات والحلزونات وتضم حلقات مزدوجة . هنالك نص في رقيم نوهال يتحدث عن مركب من الرسوم تدل على : الماء - السمك - الأفعى - السرطان - المحارة . وفي رقيم دريسدنيس نص يتكلم عن الماء ، الماء الذي يجري ، مرة ، من قواقع المحارات ، ومرة أخرى ، يملأ الآواني التي تشكلها الأفاعي الملتفة حول بعضها البعض . نشر ، في هذا الصدد ، إلى إله العاصفة ، عند المكسيك الذي يحمل سلسلة من ذهب تتدلى منها أصناف بحرية صغيرة . ولقد كان المكسيكيون يرمزون إلى إله القمر بحلزونات بحري هائل .

الصين القديمة ، بدورها ، حافظت ، بصورة أفضل ، على رمزية المحار . إن الأصناف ، كما يرى أبناء الصين . تشارك في قدسية القمر وتعمل ، في الوقت ذاته ، على امتداد طلاقات المياه ، وعلى دوام فعليتها . وقد ورد في كتاب أو شي شون إيسيو Lushi Chun Isiu

ويعود إلى القرن الثالث ق.م : ان « القمر هو أساس كل ما يرجع إلى Yin . في مرحلة البدر ، على سبيل المثال ، تمتلئ المحارات المسماة بانك Pang وكو Ko ، كذلك يصير كل ما يمت بصلة إلى ين خصيباً ، وفير العطاء . أما عندما يتوارى القمر ويعم الظلام – في الليلة الأخيرة من الدورة القمرية – فتكون المحارات فارغة خاوية . وعندها كل ما يعود إلى ين يشكو من الخواء ، ويدب فيه الوهن » .

وبعد أن يذكر كتب موتسي (الموضوع في القرن الخامس ق.م) ان المحارة الحاوية على اللؤلؤة ، والمسماة بانك ، تنشأ بدون تدخل من الذكر ، يضيف « إذا أمكن لبانك أن تعطي لؤلؤة ، فلأنها تركز ، وتستجمع في ذاتها ، كل ما لديها من طاقة ين ، المختزنة » . وجاء في كتابات ليونكان (القرن الثاني ق.م) ان « القمر هو أصل ين . لهذا يناقص من السمك ويضعف مع تلاشي القمر . وكذلك تصاب بالهزال الاصداف » الاحادية الشكل ، اللولبية ، ويقل لحمها ، عند زوال القمر واختفائه » . ويضيف المؤلف ذاته ، في فصل آخر : « ان كلا من الاصداف الثنائية الشكل ، والسرطانات ، والآلئ ، والسلاحف تنمو وتضعف ، تبعاً لنمو القمر ولنقصانه وانكماشه » (١) .

ان ين يمثل من بين أمور أخرى ، الطاقة الكونية الأنثوية ، والقمرية، والطاقة المولدة « للرطوبة » : اصف إلى ذلك ، ان الافادة من ين الفعال على نحو مفرط ، في منطقة معينة من الجسم ، من شأنه تحريك الغريزة الجنسية الأنثوية ، وحمل النساء الشبقات على الايقاع بالرجال في الغواية » .

(١) راجع كتاب :

Etude Concernant la religion des chinois: J. J. de Groot.

Paris vol 11 p 91:

ويبحث في العلاقات بين القمر والماء ، وفي تأثير القمر على الآلئ .

أنت ترى أن ثمة تقابلاً من المستوى الصوفي بين المبدأين ين وبانك وبين المجتمع الانساني . بهذا الاعتبار كانت عربية الملك ترصع بالأحجار الكريمة : وهي المشبعة بخواص بانك . وأما عربية الملكة فكانت تزين بريش الطاووس وبالأصداغ : وهي شعار ين .

بوسعنا القول أن إيقاعات الحياة الكونية تسلك مجراها الطبيعي طالما أن تداول هذين المبدأين المتعارضين والمتكاملين - ين وبانك - مواصل بدون موانع وعقبات . في هذا الخصوص يقول سون تسي : إذا تم العثور على الأحجار الكريمة في الجبل ، فإن أشجار الجبل تحمل ثمارها . وإذا ما أنتجت المياه العميقة الآلاء فلن ينال نبات الشاطئ اليابس والجفاف » . سنرى ، فيما بعد أن الخاصة الرمزية ذاتها التي يمتلكها الحجر الكريم واللؤلؤة ستعود إلى الظهور ، من خلال العادات والتقاليد الجنائزية عند الصينيين ، ونضيف أن مجتمعات الأزمنة القديمة التي أدركت تأثير أطوار القمر على المحارات ، عرفت أيضاً ، أفكاراً واتجاهات مماثلة . كان لوسيبولوس يقول : « أن القمر يغذي المحارات ، ويملأ البحار ويمنح القوة والنشاط إلى الأصداف الصغيرة . كذلك يزعم أولوجيل ، مع كتاب عديدين ، ملاحظة ظواهر مماثلة . وبالنتيجة بوسعنا القول أن هذا التراث الشبيه بالعلمي ، المنتقل إلينا من رمزية قديمة ، والذي لم تكن لفهم وظيفته أبداً ، كان عليه أن يستمر ، في أوربا ، إلى القرن الثامن عشر .

رمزية الخصوبة والانجاب

نذهب إلى أبعد من الأصل المائي ، ومن رمزية القمر التي تتراءى في المحارات ، وفي الأصداف البحرية . أن تشابه المحارات والأصداف للفرج ، أسهم ، على الأرجح ، في شيوع الاعتقاد بمزاياها السحرية ، على نحو ما رأينا . ونضيف أننا نلمح ذلك التماثل من خلال مفردات تدل على بعض الرخويات ثنائية الشكل . في اللغة الدنمركية القديمة ، على سبيل المثال ، كلمة كوديفسك *kudefisk* تعني المحارة ويلاحظ أن كلمة كود *kole* تعني الفرج .

ذلك التشابه بين الصدقة وبين العضو التناسلي للمرأة نعثر عليه أيضاً عند اليابانيين . حسب اعتبارهم ، الصدقة البحرية والمحارات تشارك في القوى السحرية الكامنة في الرحم . إنه لفي الصدقة والحارة حضور وفعل لقوى خالقة تطلقها رموز الأنوثة بشدة بالغة ، وكأنها آتية من معين لا ينضب . كذلك يكون حال المرأة . فالمحارات والأصداف البحرية والآلء التي تحملها حول عنقها ، وكأنها التعويذة ، أو كأنها الخلية والزينة ، تمدّها بطاقة مثيرة للخطوبة ومواتية لانجاب الأطفال . وفي الوقت ذاته ، تجنبها القوى المؤذية ، وسوء الطالع . وكذلك كانت المرأة من قبيلة أكاميا تلبس زناداً مزيّناً بقواقع المحارات ، وتتخلى عنه عندما تضع وليدها الأول .

وقد سادت مثل تلك المعتقدات في بلدان أخرى ، حيث كانت الأصداف تعتبر الهدية الأنسب والأفضل من بين هدايا الزواج .

في الهند الجنوبية مثلاً كانت الفتيات تحملن قلادة من الأصداف البحرية . وفضلاً عن ذلك ، يلجأ الهندوس في العصر الحديث الى استخدام مسحوق اللؤلؤة في المداواة من العلل والأسقام ، لاعتقادهم بخصائصه المنشطة ، والمثيرة للشهوة . هكذا نكون الى جانب ما ذكرناه ، مع تطبيق « علمي » — على المستوى الواقعي والمباشر — لرمزية موغلة في القدم ، لم نعد ندرك إلا جانباً منها .

لقد عرف الهنود ، منذ الأزمنة الفيدية ، الوظيفة الكونية ، والقيمة السحرية للؤلؤة . هنالك أنشودة في الاتارفا فيدا (الفصل الرابع ، ١٠) تشيد بعظمة اللؤلؤة وتتغنّى بمكرماتها . تقول : « أنت مولودة من الريح ، من الهواء ، من الصاعقة ، من النور ، أيتها الصدقة المولودة من الذهب ، أيتها اللؤلؤة ، نتوسل اليك أن تحميننا من المخاوف .

باللؤلؤة ، المولودة من البحر المحيط ، الأولى من بين كل الأشياء اللامعة ، المضيئة ، نتمكن من القضاء على الأبالسة ، فتكون لنا الغلبة

على الشياطين المفترسة . بالصدقة نتغلب على المرض ، وعلى الفقر والعوز . الصدقة هي دولونا الشامل . وأما اللؤلؤة فتبعد عنا الهلع والرعب .

هذه الصدقة ، المولودة من السماء ، من البحر والتي أتى بها شاندو ، الصدقة المولودة من الذهب ، هي بالنسبة إلينا الحلية ، هي الجوهرة التي تطيل الأعمار . أيتها الجوهرة المولودة من البحر ، وأيتها الشمس المولودة من الغيوم ، إحفظينا من سهام الآلهة ، ومن سهام أسورا .

أنت هنا الذهب الأبريز . أنت مولودة من القمر (سوما) . أنت العربات زينة وزخرفة . وللصندوق تالق ولمعان . أطيلي أعمارنا . إن عظام الآلهة تصير لؤلؤة ، فتحيا وتتحرك في جوف المياه . أنا أعلق اللؤلؤة على جيدي ، لتكون لي الحياة ، والعافية والقوة ، ولكي أحيى العمر المديد ، وأشهد مائة خريف . لتكن اللؤلؤة في حمايتك ولتدفع عنك كل مكروه » .

والطب الشعبي ، من جهته ، يعتبر اللؤلؤة عقاراً ممتازاً ، نظراً لفعاليتها في الإخصاب ، وفي علاج أمراض النساء . ويموجب اعتقاد ساد في اليابان ، بعض الأصداف الصغيرة تساعد المرأة في المخاض ، لهذا تأخذ اسم « أصداف الولادة اليسورة » .

وفي الصين ، كانوا ينصحون عدم إعطاء المرأة الحامل محارة من شأنها تعجيل الولادة . ويرون أن المحارات الحاوية على عنصر « ين » Yin ، دون سواه ، تناسب المخاض ، وأحياناً ، تجعل الولادة سابقة لأوانها . هذا التشابه ، بين اللؤلؤة التي تنمو في المحارة وبين الجنين ، أشار إليه مفكرون صينيون . جاء في كتاب باي يا Pei Ya العائد إلى القرن الحادي عشر ميلادي - أن المحارة المسماة باتكا Pang

« تحمل في داخلها لؤلؤة . إنها أشبه بالمرأة التي تحمل الجنين في أحشائها » . لهذا يطلق على المحارة بانك اسم « أحشاء اللؤلؤة » .

وعند اليونان ، كانت اللؤلؤة شعار الحب والزواج . وكذلك كانت الأصداف ، منذ الأزمنة السابقة للهلنية ، على علاقة وثيقة مع الآلهات العظمى . ففي قبرص ، مثلاً ، حيث نقلت أفروديت ، عقب ولادتها من زبد البحر ، كانت بعض الأصداف مكرسة لتلك الالهة . ونضيف أيضاً أن الأسطورة ، القائلة بولادة أفروديت من صدفة بحرية ضخمة ، كانت على الأرجح ، منتشرة في البلدان المتاخمة للبحر الأبيض المتوسط . وكان بلوتوس على علم بها .. وفي سورية ، كانت الالهة تعرف باسم « السيدة ذات اللآلئ » . وتعرف في انطاكية بـ « ماركاريتو » .

فضلاً عن ذلك ، هذا المركب « أفروديت - الأصداف » تؤكد نقوش عديدة وجدت على الأصداف . ونذكر أيضاً أن التماثل بين الصدفة البحرية والعضو التناسلي عند المرأة ، كان ، بدون ريب ، معروفاً عند اليونان . وكانت ولادة أفروديت من صدفة كبيرة تبرز تلك الرابطة الصوفية بين الالهة وبين أصلها . وإنها لرمزية الولادة والبعث التي أوحى بالوظيفة التوليدية للأصداف . وأنه بفضل امكانية الخلق التي للأصداف بوصفها تشكل رموزاً للرحم الكوني ، أمكن لها أن تحتل مكانتها في الطقوس الجنائزية وفي المآتم .

من المعلوم أن مثل تلك الرمزية الدالة على الانبعث لا تتلاشى بسهولة . فالأصداف التي ترمز إلى البعث والاحياء في العديد من الآثار الجنائزية عند الرومان ، انتقلت ، فيما بعد ، إلى مجال الفنون عند المسيحيين ، فصارت المرأة الميتة أشبه بفينوس ، وجرى تمثيلها على التابوت الحجري ، بتمثال نصفي في حالة عري ، وفي أسفله حمامة . وهذه المطابقة مع النموذج الأول للحياة في تجدها الأبدى : يتاح للمرأة المتوفاة أن تؤمن انبعثها .

في كل مكان ، الصدفة البحرية ، والأؤلؤة والحلزون تعد من شعارات الحب والزواج . في الهند مثلاً ، تمثل كامادانا تزيينه الأصناف . ويتم الاعلان عن حفلات الزفاف ، والأعراس بالنفخ في صدفة بحرية كبيرة . والصدفة ذاتها هي ، أيضاً ، أحد الرمزين الرئيسيين الدالين على الآلهة فيشنو .

ثمة صلاة تشير إلى منزلة دينية للأصناف تقول : « في فم تلك الصدفة يوجد إله القمر . على جانبه يقيم الآلهة فارونا ، وعلى ظهره براجاباتي . في القمة يجري نهر الكانج ، إضافة إلى ساراسفاتي وسائر الأنهار المقدسة في العوالم الثلاث التي يجري فيها . بموجب تعليمات فازوديفا ، الاغتسال بواسطة الماء الموجود في تلك الصدفة يوجد رئيس البرهمن . علينا ممارسة العبادة وتقديم الولاء إلى تلك الصدفة المقدسة . لنرسل إليك المجد أيتها الصدفة المقدسة . التبريك لك من جميع الآلهة . أنت المولودة من البحر أنت التي يأخذها فيشنو بيده . نحن نعبد الصدفة المقدسة . إنها موضوع تأملاتنا . ليمتلئ قلبنا فرحاً وحبوراً (١) .

ومن الأمور المألوفة ، عند الأزتيك (٢) ، أن يرمز الحلزون إلى الجبل وإلى الولادة . وينقل كينكسبوروج شرحاً يورده السكان الأصليون لنص قديم ، جاء فيه : « مثلما يخرج هذا الحيوان البحري من قوقعته ، كذلك يولد الإنسان من أحشاء والدته » .

الوظائف الطقسية للأصناف

نحن نفهم ، منذ الآن ، بسهولة ، وبالرمزية ذاتها ، حضور الصدفة والمحار والالء في العديد من الطقوس الدينية ، وفي

(١)

Les coquilles sacrées dans les religions indiennes: Arnould
Locarr (Annales du musée Guimet t. p. 232-306.

(٢) الأزتيك : هم الشعب الذي نزل قديماً في المكسيك . (المترجم) .

الاحتفالات ذات الطابع الزراعي ، كما وفي احتفالات التنسيب التي تفضي إلى إلحاق الفتى بالجماعة . في هذا المجال ، نذكر أن للمحارات والآله التي تفيد في إخصاب المرأة ، وتيسر المخاض والولادة ، تأثيرها الكبير في تأمين محصول زراعي وفير . وبوسعنا القول إن هذه القوة التي يعبر عنها رمز الخصب تتجلى على جميع الأصعدة الكونية .

في الهند ، على سبيل المثال ، كانوا ينفخون في بوق من صدفة كبيرة ، طيلة الاحتفالات التي تجري في المعابد ، وكذلك أيضاً ، عند إقامة الأعراس ، وخلال الاحتفالات الزراعية ، وأثناء المآتم والجنائز (١) . وفي السيام ، كانوا ينفخون في بوق من صدفة في مواسم الزرع ، وعند طمر البذار في التربة . وأما على ضفاف نهر مالابار ، فكان الكاهن يخرج من المعبد ، بمناسبة قطع بواكير الثمار ، يتقدمه رجل ينفخ في بوق من الصدفة . هذه الوظيفة الطقسية للأصداف تلمحها ، أيضاً عند إنشاء الأزيك في المكسيك ، حيث تدل بعض المخطوطات ، أن المؤمنين ، عند الطواف في المواكب المقدسة ، كانوا يحملون تمثال إله الأزهار والطعام . وكان الكاهن يتقدم الجموع وهو ينفخ في بوق من الصدفة .

رأينا إلى أية درجة من الوضوح تعبر المحارات والأصداف البحرية عن رمزية الولادة ، وعن تجديد الولادة . يضاف إلى ذلك أن احتفالات تنسيب الفتيان إلى الجماعة تنطوي على موت الإنسان القديم ، وعلى بعث الإنسان الجديد . وبهذا الاعتبار يكون بمقدور الصدفة الدلالة على فعل ولادة روحية جديدة ، وعلى بعث ، يوازي بفعاليته ولادة الجسد .

من هنا المنطلق ، يأتي الطقس الذي يقضي ، عند بعض القبائل ، التوجه إلى المبتدئ ، السائر في طريق الإطلاع والانتساب إلى الجماعة ،

(١) يوجد مراجع عديدة تتحدث عن هذا الموضوع جمعها جاكسون وشل ترومبت .

وضربه بصدفة أثناء الاحتفال التنسيبي . ويشتمل ذلك الطقس أيضاً على عرض صدفة على المبتدئ ، أثناء رواية أساطير ، أمامه ، تروي قصة نشوء الكون ، وتتحدث عن تقاليد القبيلة .

في الاحتفالات التنسيبية التي تقام في « مجتمع الطب الكبير » عند قبائل أوبجيبوا ، وفي « الطقس الطبي » المعمول به عند قبائل وينيباغو ، تدخل الأصداف كعنصر أساسي وضروري . ويحسن التنويه ، في هذا الخصوص ، بأن موت طالب الانتساب ، وانبعائه ، على نحو طقسي ، إنما يتمان بفعل لسه الأصداف السحرية ، المحفوظة في أكياس من جلود الثعالب (١) .

جدير بالذكر أن ذات العلاقة الروحية التي تجمع بين الأصداف واحتفالات التنسيب ، وتمتد ، بصورة أعم وأشمل ، إلى طقوس دينية متنوعة ، إنما نعثر عليها أيضاً ، في أندونيسيا ، وفي ماليزيا ، وفي أوقيانوسيا . على هذا النحو ، كان يجري تزيين المدخل إلى القرى في توغو Togo بأصنام ، عيونها من الأصداف . وكان الناس يقربون ، أمامها ، القرابين ، ويقدمون أكواماً من تقدمات مؤلفة من الأصداف . وفي مناطق أخرى ، كانوا يقدمون الأصداف إلى الأنهار والينابيع ، وإلى الأشجار .

إضافة إلى ما سلف ، أن الميزات السحرية والدينية التي للأصداف تفسر وجودها عند إصدار الأحكام القضائية . وكما هي الحال في المجتمع الصيني ، كذلك في المجتمعات « البدائية » إن الشعار الذي يمثل مبدأ كونياً هو الكفيل بتأمين التطبيق العادل للقانون . هكذا ، فالصدقة ، بوصفها رمزاً للحياة الكونية ، تمتلك مقدرة اكتشاف أي خرق للقاعدة والمعيار واية جريمة تخالف إيقاعات المجتمع ، وتسيء ، ضمناً ، إلى

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد :

Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.

Payot 1951.

نظامه . فضلاً عن ذلك ، فإن الصّدفَة البحرية والعديد من الأصداف الأخرى ، بسبب شبهها بقرنِ المرأة ، تعتبر الحامية من كل سحر ، ومن الإصابة بالعين المؤذية . وكذلك الأطواق المصنوعة من الأصداف ، وكلها الأساور ، والتعاويذ المرصعة بالأصداف البحرية ، وحتى مجرد صورة عنها ، كلها تحمي النساء ، والأولاد والماشية من الحظ العاثر ، وتبعد عنهم الأمراض ، كما تزيل العقم ، أيضاً ، عن المرأة .

خلاصة الكلام ، أن ذات الرمزية - رمزية التماثل مع منبع الحياة الكونية بالذات - إنما تغذي الفعالية المتعددة الأشكال التي للصّدفَة ، سواء تناول الأمر استمرار العمل بالمعايير والقواعد التي تحكم الحياة الكونية والاجتماعية ، أو الاستزادة من بحبوحة العيش ومن الوفرة والخصب ، أو تأمين خلاص المرأة في المخاض بالسهولة واليسر ، أو « تجديد الولادة » الروحية لطالب الانتماء ، خلال حفلة تنسيبه الى عقائد المجتمع .

دور الأصداف في العقائد الماتمية

رمزية الجنس والمرأة في الأصداف البحرية ، والمحارات ، تنطوي - كما نتذكر - على دلالة روحية . وأن « الولادة الثانية » المتحققة بفعل التنسيب لتغدو ممكنة بفضل ذلك المعين الروحي الذي لا ينضب ، والذي هو بلداته ، حافظ للحياة الكونية وضامن لاستمرارها . من هنا ، تأتي الرسالة التي تطلع بها الأصداف والآلَاء في مجال الممارسات الخاصة بالماتم . ذلك أن المتوفى لا ينفصل عن القوة الكونية التي حكمت حياته وأمدتها بالطاقة .

في المدافن الصينية ، تم العثور على الأحيار الكريمة المشبعة بعنصر بانغ - وهو العنصر الذكري والشمسي « الخالص » . ذلك لأن الحجرة الكريمة تك بحشب طبيعته الخاصة - يقاوم التفكك والانحلال . في هذا الخصوص ، يقول الكيميائي كوهونك : إذا ما سيددنا بالذهب

وبالحجر الكريم الفتحات التسع في الجثة فانها ستكون بمنأى عن الانحلال والتفسخ . وفي كتاب تاوهونج شينغ - من القرن الخامس الميلادي - نقرأ الايضاحات التالية : « إذا بدت الجثة ، عند فتح قبر قديم ، محتفظة بملامح الحياة ، لتعلم أنه يوجد داخل الجسم وخارجه كمية كبيرة من الذهب ، ومن الحجر الكريم . وبموجب الأنظمة المرعية لدى سلالة هان Han ، يتم دفن الأمراء والأسياد مع ثيابهم المزينة باللايىء ، ومع أعطية مرصعة بالأحجار الكريمة ، المخصصة لحماية الجسم من الانحلال (١) . وقد أثبتت الحفريات الحديثة صحة ما ذهب اليه كوهونك حول الأحجار الكريمة التي تسد بها « فتحات الجثة التسع » إلا أن هذا التأكيد بدا ، فيما مضى ، موضع ارتياب بالنسبة لأكثر من مفكر .

لقد ساد الاعتقاد بأن الحجر الكريم والأصداف تسهم في أعداد مصر ممتاز في العالم الآخر . وإذا كان الحجر الكريم يحفظ الجثة من الانحلال ، فلن اللايىء والأصداف تحضر المتوفى لحياة جديدة . كان التلبوت - كما يقول لي كي - يزين بخمس صفوف من الأصداف الثمينة ومن الصفائح المفطاة بالحجر الكريم . وفيما عدا المحارة المسماة بي Pei ، كان الصينيون في عباداتهم المأتمية ، يستخلصون أضخم صدفة وأشدها نعومة . وكانوا يودعون أسفل المدافن أصدافاً متنوعة الحجم وثنائية الشكل . ويعلق شن هوان على هذه العادة بالقول : « قبل انزال التلبوت ينبغي أن يغطى قاع القبر بالصدف المسمى شن Shen تجنباً للرطوبة » . وكان من عادة الصينيين وضع اللايىء في قم الميت . وتعتبر من ذلك الاتجاه النصوص الطقسية الجنائزية التي تتوجه الى الحكام من سلالة هان Han وتقول : « أن أفواه موتاهم مملوءة بالأرز واللايىء ، والحجر الكريم . وتتل على الاتجاه ذاته العادة السائدة ، منذ أمد بعيد ، في الاحتفالات المأتمية » . ويشار

(١) راجع مقالة جيزلر :

Les symboles du Jade dans le toisme Gisseler

مجلة تاريخ الأديان ١٩٢٢ ، صفحة ١٥٨ - ١٨١ .

ايضاً الى العثور على نقود من الصدف في مزارات بـ « بوشاو »
Pu-chao وتعود الى ما قبل التاريخ . وكما سترى ، فيما بعد ، فان
الخزاف الصيني ، من مرحلة بدايات التاريخ ، تأثر ، الى حد بعيد ،
برمزية الصدف .

وفي الهند ، ليس دور الاصداف اقل شأنًا في الاحتفالات المأتمية
مما هو في الصين . كان الهنود ، على سبيل المثال ، ينفخون في بوق من
الصدف ، ويزرعون بالاصداف الطريق التي تصل بيت الميت بالمقبرة .
وكان الهنود ، في بعض المقاطعات ، يملؤون قم الميت باللالء .

هذه العادة ، نلمحها ايضاً في جزيرة بورنيو ، حيث ، من المحتمل،
حصول تمازج بين الهنود وطقوس السكان الاصليين .

وفي افريقيا ، يمدون طبقة من الاصداف في قاع القبر . وهذه
انعادة ذاتها ، كانت شائعة عند العديد من الشعوب القديمة ، القاطنة
في امريكا . وقد عثر على اصداف بحرية وسواها ، وعلى لآلء طبيعية
او اصطناعية ، بكميات هائلة في مزارات تعود الى ما قبل التاريخ ،
ووجدت ايضاً ، في مواطن اخرى ، وعلى وجه الخصوص ، في مدافن .

وفي كهف لوجيري ، الواقع في منطقة درودوني Dordogne
بفرنسا ، والعائد الى العصر الحجري القديم ، اظهرت الحفريات
اصدافاً عديدة ، من النوع الموجود في البحر المتوسط . شوهدت
الاصداف موضوعة على هيكل عظمي ، زوجاً زوجاً ، بالتناظر : اربع
على الجبين . وواحدة فوق كل يد . واثنتان على كل قدم . واربع قرب
الجبين والقدمين . كذلك عثر في مغارة كافيون ، على حوالي ثماني
آلاف صدف بحرية ، معظمها مطلية بالأحمر . وكان عشر هذا العدد
منقوباً . ومن جهته . كرمانيون وجد ما يزيد عن ثلاثمائة صدف في
ليتورينا منقوبة . وفي مكان آخر ، عثر على هيكل عظمي لامرأة ، مغطى
بالاصداف . والى جانبه هيكل آخر لرجل ، عليه زخارف ، وعلى الرأس

إكليل. من الأصداف المثقوبة . وكذلك الهيكل العظمي المنسوب الى
إنسان كومب كاييل Combe capelle تزينه سلسلة من الأصداف
المثقوبة .

كل ذلك حمل ميناج Mainage على التساؤل : « لماذا كان الهيكل
العظمي . المكتشف في لوجيري بمنطقة نوردونى بفرنسا ، يحمل طوقاً
مؤلفاً من أصداف البحر المتوسط ، في حين أن كروماتيون لقي هيكلًا
عليه زخرف من أصداف المحيط ؟ ولماذا قدّمت حفريات كرىمالدي
الواقعة على الشاطئ اللزوردي بفرنسا ، أصدافاً من المحيط
الاطلسي ؟ . وكيف أمكن العثور في بون اليس Pont-a-Lesse بلجيكا على
أصداف جمعت في ضواحي مدينة رينس Reins بفرنسا ؟

ان جميع تلك الأصداف وجدت في مواقع بعيدة عن مكانها الأصلي .
غير أن حياة البداوة والارتحال التي مارسها الإنسان في الألف الرابع قبل
الميلاد في أوروبا هي كافية ، على الأرجح ، لتفسير تلك الوقائع . وانا
لنكتشف ، من كل ذلك ، دليلاً إضافياً يبين ما للأصداف من أهمية ،
عند شعوب ما قبل التاريخ ، في مجال السحر والدين .

إضافة الى ما ذكرنا ، وجدت أصداف في قبور المصريين ، من
مرحلة ما قبل السلالات ، وقد شكلت أصداف البحر الأحمر ، خلال
حقبة مديدة من الزمان ، مادة لصناعة التعاويذ والتماثيل . كذلك
كتشفت الحفريات في جزيرة كريت ، أعداداً وفيرة ، ومماثلة من الأصداف .
ففي موقع فيستوس Phaestos وفي مستودع من العصر الحجري
الحديث عثر قرب تمثال امرأة من الخزف ، على أصداف لا يتطرق
الشك ، الى دلالتها الدينية ، بأية حال .

وأما التنقيب البحري في موقع سير أرتور فقد سمح بتحديد
القيمة السحرية للأصداف ، وأتاح معرفة وظيفتها في الشعائر ،
بالوضوح الأشد . في هذا الخصوص ، نود التذكير بأن الرسوم التي تتخذ

من الصدفة موضوعها ، كانت شائعة ، ولا يرجع استمرار العمل بها الى قيمتها التزيينية ، بمقدار ما يعود الى رمزيتها .

هذا ونشير الى اكتشاف فريد ، في هذا المجال ، اتاه بوفيلي في أنو . وهو بحسب رأي اندرسون الموثوق . يؤكد حصول انتقالات بين الحلقتين الثقافيتين : الاولى اوروبية - افريقية ، والثانية في شرق آسيا . وقد وجد اندرسون ، بدوره ، أصداً في يانغ وفي شا ، وهما في صحراء جان في الصين ، أي في مواقع تعود الى ما قبل التاريخ ، حيث ثبتت الجرار الجنائزية وجود رسوم ذات خصوصية : « أعطيت اسم « نموذج الموت » . أما رمزيتها الدالة على الموت ، وعلى الولادة الجديدة بعده ، فليست موضع ارتياب . وثمة تقليد ياباني ، قديم للغاية ، يمكن فهمه بمعتقدات مماثلة ، ويقضي بتأمين الولادة الثانية عندما يدهن المرء جسمه بمسحوق من الأصدا .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الدور الجنائزي للأصدا والآلء كان بالغ الأهمية عند السكان الأصليين في الأمريكيتين . فالمعلومات التي جمعها جاكسون ، في هذا الشأن ، هي واضحة لا التباس فيها . كتب استريتر عن الهنود في فلوريدا قال : « كما هي الحال في مصر ، زمن كليوباترا ، كذلك في فلوريدا ، حيث كانت قبور الملوك مزينة بالآلء . وفي أحد المعابد الكبرى ، وجد جنود سوتو توابيت من الخشب يرقد فيها الأموات محنطين ، والى جانبهم سلال مملوءة بالآلء . وكان معبد تولوميكو الأكثر ثراء في الآلء : تغطي الأصدا سقفه وجدرانه العالية . وكانت أطواق من الآلء ، ومن الريش ، تتدلى على الجدران . وتوجد على توابيت الملوك ، دروع مزينة بالآلء . وكذلك تتوضع الأواني المملوءة بالآلء الثمينة ، في وسط المعبد . وقد بين ويلوجبي ، من قبل ، الدور الأساسي الذي تؤديه الآلء في الاحتفالات المأتمية ، عند وصفه احتفالات تحنيط الملوك ، من الهنود ، في فرجينيا . كذلك اكتشف زيليا نوتال ، في قمة هرم في المكسيك ، طبقة كثيفة من الأصدا ، في وسطها العديد من القبور .

كل ما اتينا على ذكره لا يؤلف سوى معلومات محدودة عن الهنود
الأمريكيين . وغيرها كثير . إلا أن العثور على بعض القطع من الحديد ،
في بعض المناطق مثل يوكاتان ، إلى جانب الآلىء والأصداف إنما يشير
إلى رغبة الأقدمين في أن يكون الميت على مقربة من كل ينابيع الطاقة
السحرية التي بحوزتهم . إن الحديد لعب في الصين ، كما في جزيرة
كريت ، دور الحجر الكريم ، ودور الذهب . وقد انتقلت إليهما هذه
التظرة من بلدان أخرى . وفي كهف مابهاكساي بلاوس اكتشفت مادتين
كولاني فؤوساً ، وصخوراً متبلورة ، إضافة إلى كومة من الأصداف .
وبذلك نجحت في البرهان على الخاصة الماتمية ، وعلى الوظيفة السحرية
التي تمتلكها الفؤوس . إن كل تلك الأشياء كانت مودعة في مدفن .
والمقصود منها تأمين أفضل شرط إلى الميت ، في العالم الآخر .

لقد تم العثور على مستودعات هامة من الأصداف والمحار ،
في مواقع عديدة ، تعود إلى ما قبل التاريخ ، وبعبدة كل البعد عن
بعضها البعض . منها ما كان اكتشافه في مقبرة كوبان الشهيرة ، في
شمال القفقاس وتعود إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد . ومنها
ما وجد في مدافن السيت (١) ، الواقعة في ضواحي مدينة كييف ،
وتخص حضارة أنو نينو ، وموطنها جبال الأورال الغربية . وهناك
مستودعات مماثلة أمكن ملاحظتها في البوسنة ، وفي فرنسا ، وانكلترا ،
وألمانيا ، وخصوصاً على شاطئ البلطيق ، حيث كان الأقدمون يفتشون
من العنبر .

جدير بالذكر أن الدور الرئيسي للآلىء ، في أداء مختلف الطقوس
الجنائزية ، يقاس أيضاً بوجود الآلىء الاصطناعية . قام نبونهويس

(١) السيت Les seythies : شعوب من البرابرة الحاربيين ، بعضها يعيش
حياة البداوة ، وبعضها الآخر حياة الحضرة . تقيم في الأصقاع الواقعة بين البحر
الأسود وسيبيريا (المترجم) .

بدراسة الآلات المصنوعة من الحجر ، ومن الخزف ، والتي يستخدمها
كثيراً سكان بورنيو . لكن أصل أقدم الآلات الاصطناعية بقي غير معلوم .
وأحدثها يأتي من سنغفورا . وبوسعنا القول أن معظمها مصنوع في
أوروبا : في بوهيميا ، وفي برمنغهام ، وفي موراتو .

وتشرح مادلين كولاني دور تلك الآلات في الأعياد الزراعية ، وعند
تقديم الأضاحي ، وأثناء الاحتفالات المأتمية ، التي تجري في لاوس .
تقول : « إن الأموات مجهزون بالآلات من أجل الحياة السماوية ،
وتودع بعضها في فتحات الجثة . في إيامنا ، يدفن مع الموتى ، الزناجير
والقبعات والألبسة المزركشة بالآلات ، وبعد انحلال الجسد ، تنفصل
عنه . لقد وجدت مارلين ، أيضاً ، كمية من الحلبي الصغيرة المصنوعة
من الزجاج . في أماكن عديدة ، بالقرب من أوابد موقع تران نين .
تقول في ذلك : « هذه الآلات القديمة كانت ، بكل تأكيد ، تلعب دوراً
هاماً في حياة شعب الجرار . وأما الآلات التي وجدناها فكانت مدفونة
في التربة ، لكي يفيد منها الأموات . وهي أشد بساطة من التي يتحدث
عنها نيونهويس .

هل اقتصرت صلة الآلات بالمآتم دون سواها ؟ نحن لهذا الأمر
جاهلون . إنما إلى جانب تلك الآلات ، العائدة إلى قديم الأزمنة ،
والمكتشفة في حوض لاوس الأعلى ، تم العثور على أجراس من البرنز .
وتجدر الملاحظة إن الجمع بين المعدن والآلات والأصداف هو أمر مألوف
أخذت به بعض المناطق المتاخمة للمحيط الهادئ . وتذكر مادلين
كولاني إن نساء الداياك ، من جزيرة بورنيو ، تحملن ، في إيامنا ، أطواقاً
ترتبط بها أجراس صغيرة كثيرة العدد .

إن ظاهرة الآلات الاصطناعية فهي مثال أكيد عن تدني وعن تراجع
معناها الميتافيزيائي الأصلي ، وعن تجريده من مضمونه ليحل مكانه معنى
ثابوي يتناول الجانب السحري فقط دون سواه . ومن المعلوم أن القوة
المقدسة التي تمتلكها الأصداف إنما ترجع إلى أصلها البحري ، وإلى
رمزيتها العالم المرأة .

ولئن كان لدى كل تلك الشعوب التي استخدمت الآلهة في احتفالاتها الماتمية والسحرية ، وعي برمزيتها - وهذا قليل الاحتمال ، وحتى على فرض ان حصل لديها الوعي بعلاقة الرمز باللوثة ، وكان يتوجب ان يقتصر على عدد محدود من افراد المجتمع - فان المعرفة ، الناجمة عن تلك الرمزية ، تبقى دائماً على حالها ، من دون تغيير ، ولئن اقتبست المدلول السحري للوثة عن شعوب ذات ثقافات راقية وجدت نفسها في علاقة معها ، ولئن تعرض مدلول الآلهة بالذات ، وبفعل تدخل عناصر غريبة ، الى التشويه ، فالحقيقة هي في القول ان بعض الشعوب ادخلت في احتفالاتها مواد اصطناعية . ولكن التشبه بـ « النماذج المقدسة » هو كل ماترومه من وراء ذلك .

هذه الحالة ، ليست فريدة . ونحن على علم بقيمة اللازورد الكوسمولوجية في بلاد الرافدين . ذلك ان لونه الأزرق هو بذاته ، لون السماء المرصعة بالنجوم . ان اللازورد ليشارك اذن ، في فعالية السماء المقدسة . اصف الى ذلك ان تصوراً مماثلاً انتشر في أمريكا السابقة لكولومبوس . في القبور التي وجدت في إحدى جزر الاكواتور تم العثور على ثماني وعشرين قطعة من اللازورد ، منحوتة على شكل اسطوانة صقيلة ، غاية في الملاحظة والجمال . لكن بينت الأدلة ان تلك القطع لا تخص السكان الاصليين من أبناء تلك الجزيرة ، وإنما خلفها ، هناك ، زائرون قدموا لاداء بعض المناسك والشعائر ، او لاقامة احتفالات ذات طابع مقدس .

من المهم ان نتوقف عند القول بأن سكان افريقيا الغربية منحوا قيمة استثنائية الى الحجارة الزرقاء الاصطناعية . وقد جمع وينر ، حول هذا الموضوع وثائق عظيمة الشأن . ومن الاكيد ان رمزية هذه الحجارة وقيمتها الدينية تجد تفسيرها في فكرة القوة المقدسة التي تشارك فيها . بفضل لونها السماوي : فكرة طالما كانت مجهولة ، أو أسوء فهمها ، أو لم تنل التقدير من فئة من أبناء شعوب اقتبست لمرات عديدة ، موضوعاً للعبادة ، أو رمز ثقافة متقدمة ، من دون ان

تبنى دلالتها الطبيعية التي يتعذر عليها فهمها . على هذا النحو ،
بمقدورنا الافتراض أن الأحجار الكريمة الشهيرة ، الملوثة والمزيفة دخلت
مصر ، وبلاد الرافدين ، والشرق الروماني ، وأدركت الشرق الأقصى ،
وكان لها ، في وقت من الأوقات دلالة سحرية ، صادرة ، بلا ريب ، عن
نموذجها الطبيعي ، أو عن الرمزية الخفية التي تنطوي عليها .

نضيف الى ما سلف ، ان الخاصة المقدسة التي تمتلكها الاصداف
تنسحب الى الصورة الدالة عليها . وكذا الى الموضوعات الزخرفية التي
يؤلف الشكل اللولبي مجالها الاساسي .

وقد عثر في كانسو بالصين على العديد من الجرار الجنائزية .
وضمن هذا السياق يقول اندرسون عن الشكل - الالهيمين على جرار
موقع بان شان الصيني انه تمثيل لأربع لوالب بديعة المنظر . ان هذا
الموضوع المقتصر ، تقريباً ، على الجرار الجنائزية ، لامر جدير بالاهتمام .
ولا يظهر ، اطلاقاً ، على الخزف ذي الاستعمال العادي الدنيوي ، البعيد
عن الشأن الديني . بهذا الاعتبار تجد القيمة الميتافيزيائية والطقسية
لـ « نموذج الموت » تعبيرها الجيد .

ان هذا الموضوع التزييني الخاص بالخزف الصيني لعب دوراً
بارزاً في عبادة الاموات . وان صورة الصدفة ، او العناصر المشتقة من
التمثيل التخطيطي للصدفة من شأنهما وضع المتوفى في اتصال مع
القوى الكونية التي تتحكم بالخصب ، وبالولادة ، وتشرف على مسيرة
الحياة . يوسعنا القول ، ان ما يملك قيمة دينية إنما هو تلك الرمزية
الكامنة في الصدفة . وان للصورة بذاتها ، فعلها في عبادة الاموات ،
سواء ظهرت في الصدفة ، او أدت عملها ، بكل يساطة ، بواسطة
الموضوع الزخرفي المتمثل في اللولب او في « نموذج الودعة » . هذا الامر
يوضح وجود الاصداف في المواقع الصينية العائدة الى ما قبل التاريخ ،
ويفسر ، وبالقدر ذاته ، وجود الجرار الجنائزية المزينة بـ « نموذج الودعة » .

إلا أن الوظيفة السحرية للموضوع الزخرفي الجنائزي لا تتحقق في الصين وحدها . لقد أشار هاتريد الى أوجه الشبه بين « نموذج الموت » المائل على الخزف الصيني العائد الى ما قبل التاريخ ، وبين التشكيلات المحفورة على الجرار ، والمنتمية الى ثقافة الشعوب الاسكندنافية القديمة . فضلاً عن ذلك ، يلاحظ أندرسون وجود أوجه شبه بين جرار موقع كانسو ، وبين الخزف المرسوم في مواقع من روسيا الجنوبية مثل تريبولوجي، شبه قام بدراسته أيضاً الأستاذ بوكاجفسكي .

إن الزخرفة على اللولب نجدها أيضاً في مناطق عديدة من أوروبا ، وأمريكا ، وآسيا . كذلك يجب أن نضيف ، أيضاً ، أن رمزية اللولب هي غاية في التعقيد ، وأن « مصدرها » ما زال غير مؤكد . بوسعنا على الأقل ، مؤقتاً ، الاحتفاظ برمزية اللولب في تعدد دلالاتها ، وفي صلاتها الوثيقة مع القمر ، ومع الساعة ، ومع المياه والخصب ، ومع الولادة ومع الحياة الآتية بعد الممات .

خلاصة الكلام ، أن الصدفة - كما نتذكر - لا ترتبط ، حصراً ، بعبادة الأموات . لأنها تتجلى من خلال جميع الأعمال الأساسية التي يأتيها الإنسان ، والتي تصدر عن الجماعة: مثل الولادة وتنسيب الفتيان الى مجتمع الكبار ، كما تظهر ، في مناسبات الزواج والوفاة ، وكذا في الاحتفالات الزراعية ، وفي الاحتفالات الدينية ، وفي سواها .

اللؤلؤة في السحر وفي الطب

إن في تاريخ اللؤلؤة شاهداً إضافياً على ظاهرة تدني المعنى الميتافيزيائي الذي اتخذته عند البدء . فما كان يعد . في زمان مضى ، رمزاً كونياً وموضوعاً حافلاً بالقوى المقدسة يجلب الخير والبركة ، اضحى ، بفعل عامل الزمن ، عنصر زينة وزخرفة نثاق خصائصه الجمالية وتقدر قيمته الاقتصادية . فمن اللؤلؤة - الرمز ، ومن الواقع

المطلق ، الى اللؤلؤة ، في أيامنا ، ذلك « الشيء الغالي ثمنه » حصل تحول مرّ بعدة مراحل .

في ميدان الطب ، مثلاً ، وفي المشرق وعلى حد سواء في بلاد الغرب ، لعبت اللؤلؤة دوراً بارزاً . لقد حل تاكور ، بالتفصيل ، الخصائص العلاجية للؤلؤة ، من خلال استعمالها ضد النزف واليرقان ، وفي معالجة المصابين بهس الأبالسة ، أو بالجنون . أن ذلك المفكر الهندوسي لم يفعل سوى متابعة تقليد طبي قديم . هنالك أطباء ، من أصحاب الشهرة الواسعة ، مثل كاراكا وسوكروتا ، كانوا فيما مضى ، يوصون باستخدام اللؤلؤة في العلاج . واما ناراهاري ، فهو طبيب من كشمير ، كتب بحثاً حوالي عام ١٢٤٠ م أسماه راجانيكانتو جاء فيه : أن اللؤلؤة تشفي امراض العيون ، وهي الترياق الفعّال في حالة التسمم ، وتشفي أيضاً من السل الرئوي ، كما تؤمّن الصحة وتمنح القوة للبدن . وورد في كتاب كاتلزارتيساجارا أن اللؤلؤة — على مثال الأكسير في الكيمياء — تشفي من السم ومن المرض ، وتطرد الأبالسة ، وتزيل وهن الشيخوخة . ويذكر كتاب هرشاكلريل أن اللؤلؤة ولدت من دموع القمر ، وإن أصلها الفمري يجعل منها الترياق ضد كل السموم لأن القمر هو ، باستمرار ، ينبوع الرحيق الشافي . وفي الصين ، كان الطب يستخدم « اللؤلؤة العذراء » ، غير المثقوبة ، دون سواها . وهي ، في نظر أطبائهم ، تشفي من جميع امراض العيون (١) .

وبدأ من القرن الثامن ، شاع استخدام اللؤلؤة ، في الطب الأوروبي ، للعلاج من الأمراض . ولوحظ ، فيما بعد ، الطلب الشديد على ذلك الحجر الكويم . وقد أوصى البريو مانيوس باستخدامه . وكذلك ملاكياس جيجر أتحصر اهتمامه ، في كتابه مارجاريلوجيا ، الموضوع عام ١٦٣٧ ، على استعمال اللؤلؤة في المداواة ، وأكد جدواها ، ونجاحها

(١) راجع كتاب :

Traité des simples: Lecterc vol. 111 p. 248.

في علاج الصرع ، والجنون ، والكآبة . ويشير مفكر آخر الى الأثر الفعال للؤلؤة في تقوية القلب ، وفي علاج الاصابة بالسويداء . ومن جهته فرنسوا سيكون يصنف اللؤلؤة بين العقارات المفيدة في امتداد العمر .

من نافلة القول أن الدور الذي تؤديه اللؤلؤة في مجال الطب ، في حضارات عديدة ، كان إثباتاً لأهليتها ولجدارتها ، عقب المنزلة المرموقة التي اختلتها ، فيما سلف ، في كل من السحر والدين . ولكونها رمزا للقوة المولدة ، وللقوة الكامنة في المياه ، غدت اللؤلؤة - في حقبة زمنية لاحقة - المنشط لعموم الجسد ، والتثير للشهوة والشبق ، وراحت ، بذات الوقت ، توصف دواءً للحماقة والجنون ، والسويداء والكآبة . وهما - كما اعتقدوا - داءان يحلان بالبشر بفعل تأثير من القمر . ثمّة حساسية خاصة تمتلكها اللؤلؤة في مواجهة الرموز الدالة على المياه ، وعلى المرأة والعشق . وأما دورها في شفاء الأمراض ، وكترياق ضد السم ، فيعود الى علاقات قامت ، فيما مضى ، على المستوى الصوفي ، بين اللؤلؤة والتعبان . لقد ساد الاعتقاد ، في أصقاع عديدة ، أن حجراً كريماً يقيم في حنجرة التنين ، أو يسقط من رؤوس الأفاعي (١) . في الصين ، على سبيل المثال ، زعموا أن رأس التنين يحتوي ، دائماً ، درة أو حجراً كريماً . وثمة آثار فنية عديدة ، في بلاد الصين ، تمثل التنين ، وفي فمه جمانة .

في هذا المجال ، نذكر بأن موضوع الرسوم المثلثة للتنين ، مستمد من رمزية قديمة جداً ، وغاية في التعقيد ، تؤثر عدم تناولها خفية أن نتخطى حدود دراستنا .

نضيف الى ما سلف ، أن ثمة دلالة معنوية الى اللؤلؤة تعود الى دورها في امتداد العمر ، والذي ينسب اليها ، أيضاً ، فرنسيس سيكون . أن تلك القيمة هي ، بالتحديد ، إحدى المزايا الأولية ، التي تحلت بها

(١) راجع كتاب ميرسيا إيليا بالفرنسية : بحث في تاريخ الأديان ، ص ٢٧٧ و ٢٨٠ .

اللؤلؤة . إن وجود اللؤلؤة على جسد الانسان ، وكذا الصدفنة ، يسقط المرء في الينابيع الكونية بالذات ، ينابيع الطاقة والخصوبة والانسال . وعندما لا تكون الصورة المتشكلة لدى الانسان ، بفعل ذلك الاسقاط ، والمثلة للينابيع الكونية ، مطابقة للكون الجديد الذي يتراءى له ، أو عندما تضعف الصورة ، لسبب أو لآخر ، فإن الموضوع الذي كان مقدساً ، قبل فترة ، وأعني اللؤلؤة ، يحتفظ بقيمته ، لكن تلك القيمة ، ذاتها ، تنسحب على مستوى آخر ، مستوى الطب والسحر .

وعندما تترك اللؤلؤة ، مداها الأقصى ، في مجال السحر والطب ، عندها تؤدي الدور الفامض الذي يطلع به الطلسم ، والذي تاتيه التعويذة : دافعة الضيم والأذى ، وجالبة الحظ السعيد . إذن ما كان في سالف الزمان ، يمنح للخصب ويؤمن المصير المثالي ، بعد الملمات ، يغدو تدريجياً ، منبعاً دائماً للرفاه والازدهار . هذا التصور استمر في الهند ، الى عهد متأخر للغاية . وعلى حد تعبير بوداباتا : « لقد ترتب على المرء ، الراغب في البجوحة ورغد العيش ، أن يحمل اللؤلؤة ، على الدوام ، فكانت ، عنده بمثابة التعويذة (١) . إلا أن الدليل على دخول اللؤلؤة مجال الطب ، بعد ما كان لها ، في السابق ، دورها في السحر ، وفي الرمز الى الجنس وإلى المآثم ، إنما يعود الى امتلاك الأصداف - وهي مصدر اللآلئ - في بعض البلدان ، ميزة دوائية وعلاجية . في الصين ، على سبيل المثال . الأصداف هي مألوفة ، عند الطبيب ، بمقدار ما هي نفيسة وباهرة ، عند الساحر . وتلمح الأمر ذاته ، عند بعض القبائل في أمريكا .

فضلاً عن ذلك ، وإلى جانب القيمة التي أعطيت للأصداف في مجال السحر والطب ، جرى استخدامها مراراً ، في صناعة النقود . إن

(١) راجع كتاب :

Les lapidaires indiens - Louis Finot p: 16:

تحقيقات أباها ، في هذا الصدد ، جاكسون وبعض من المفكرين الآخرين لكافية للدلالة على ذلك . لقد برهن كارل كرين على استعمال الأصداف في النقود ، من قبل الصينيين ، ورأى أن إعادة وضع قطعة نقود على الجبين ليست إلا تذكيراً بالآزمنة التي اعتاد فيها المرء حمل الصدفة كتعويذة وتميمة . إلا أن القيمة المقدسة والرمزية للصدفة واللؤلؤة تغيرت ، ووجدت ، مع مرور الزمن ، دنيوية ، لا صلة لها بأفق القداسة . وبالرغم من ذلك ، فإن الطبيعة النفيسة للصدفة واللؤلؤة لم تمس على الإطلاق ، بفعل الانحدار الذي نالهما في القدر والقيمة . فيهما تركزت القدرة ، في كل الأزمنة . ان لهما القوة والجوهرة . وهما ، في المحصلة ، باقيتان ، باستمرار ، على وثام وانسجام مع «الواقع» ، مع الحياة ، مع أنوثة والخصب .

أسطورة اللؤلؤة

إن الصورة المعبرة عن نماذج أولى نحتفظ بدلالاتها الميتافيزيائية كاملة ، على الرغم من القيمة الممنوحة لها في «الواقع» . بعبارة أخرى أن القيمة الاقتصادية للؤلؤة — وهي صورة لنموذج أول قديم — لا تغطي بآية حال ، رمزيتها الدينية . وهي رمزية ، بدون انقطاع ، تزداد ثراء ويماد اكتشافها ، ويعاد أيضاً توحيد عناصرها . نتذكر ، بهذا الخصوص ، الدور الهائل الذي لعبته اللؤلؤة ، في الفكر الهندي وفي المسيحية ، وفي الغنوصية^(١) . ثمة تقليد ويعود إلى أصل شرقي يفسر ولادة اللؤلؤة وكأنها حصلت بفعل وميض البرق النافذ إلى الصدفة . بهذا

(١) الغنوصية : من اليونانية غنوسيس تعني المعرفة . هي شعبة دينية فلسفية ، متعددة الصور والأشكال ، وذات نزعة صوفية ، تكره فساد المادة في هذا العالم . اهتمت بتحصيل المعرفة بالحدس التجريبي . وغايتها الوصول إلى معرفة الله . تزعم أنها تقدم المثل الأعلى للمعرفة . سميت الغنوصية إلى تحويل الأديان « مدمية تحويلها إلى معنى أعمق . فطعت ذلك مع اليهودية والمسيحية والوثنية » .

(المترجم)

الاعتبار تتأتى اللؤلؤة من الاتحاد بين النار والماء . وقد لجأ القديس أفرام الى هذه الاسطورة لكي يوضح فكرة التحبل بلا دنس ، وليشرح ايضاً فكرة الولادة الروحية للمسيح في العماد بالنار .

ومن جهته ، بين شيك ويكاندر ، أن اللؤلؤة شكلت ، عند الايرانيين ، خير رمز للمخلص والمنقذ . وهذا التجانس بين اللؤلؤة وبين « المخلص الذي فاز بالخلاص » جعل من الممكن لها أن تؤدي رمزية مزدوجة : « كان بمقدور اللؤلؤة أن تمثل ، وعلى حد سواء ، المسيح والنفس البشرية » . وتناول أوريجين^(١) من جديد تماثل المسيح مع اللؤلؤة . وسار على منواله ، فيما بعد ، عدد وافر من المفكرين (راجع كتاب أوسمان : العماد بالنار ، ص ١٩٢) . جاء في نص منسوب الى ماكير^(٢) أن اللؤلؤة ترمز من جهة أولى ، الى المسيح – الملك ومن جهة أخرى ، الى رسالة ذرية الملك ، والى السلالة المنحدرة منه : أعني الى المسيحيين ، ويقول أن اللؤلؤة الملكية الكبيرة النفيسة تتوج هامة الملك وتليق بالملك دون سواهم . الملك وحده بإمكانه أن يحمل تلك اللؤلؤة ولا يسمح لأي شخص آخر أن يضعها على بدنه . هكنا فإن إنساناً لم يولد من روح الملك ، ومن روح الإله ، ولا يمت في نسبه الى السلالة السماوية والملكية وليس إيناً للإله – كما هو مكتوب : « فأما كل الذين قبلوه فأعطي لهم سلطان أن يكونوا أبناء الله » (يوحنا الفصل الأول – ١٢) – أن ذلك الإنسان لا يقوى على حمل اللؤلؤة النفيسة السماوية – تلك الصورة عن الضياء الذي يعجز عنه الوصف ، والذي هو السيد المسيح – ان لم يكن إيناً للملك . وأما الذين يحملون اللؤلؤة ويمتلكونها فبحيون مع المسيح ، ويحكمون معه ، وتكون لهم السيادة الى الأبد .

(١) أوريجين : هو أول مسيحي سعى الى رسم الحدود بين العقل والوحي . ولد بالاسكندرية عام ١٨٥ م وتوفي في مدينة صور عام ٢٥٤ م . شغلة للخلاف بين الكنيسة والوثنيين . معظم آليه هي شروح للكتب المقدسة . ومن أهمها كتاب « المبادئ » وفيه كثير من العلم والتحقيق . (المترجم) .

(٢) ماكير الملقب بالمصري : وهو ناسك مسيحي عاش ما بين ٢٠١ – ٢٩٢ م . (المترجم) .

وجاء في نص للفنوصية شهير ، عنوانه : **أعمال توما** ، ان البحث عن اللؤلؤة يرمز الى المأساة الروحية المتمثلة في سقوط الانسان وفي خلاصه . يقول : **ان اميراً اتى مصر من بلاد الشرق** ، باحثاً عن اللؤلؤة تحيط بها افاعي مشيرة للرعب . ترتب على الأمير ، لاسترداد اللؤلؤة ، أن يتغلب على الشدائد والمحن وأن يدخل في تجارب تنسيبية مخصصة من يود الاطلاع على الأسرار والعقائد . إلا أنه لم ينجح في ذلك المسعى من دون مساعدة والده **ملك الملوك** .

تلكم هي صورة غنوصية عن الاب السماوي . وان رمزية هذا النص هي غاية في التعقيد . **فاللؤلؤة** المحاطة بالشعابين تمثل النفس البشرية الساقطة في عالم الظلمات ، وتدل ، من جهة ثانية ، على **« المخلص الذي فاز بالنجاة »** . فضلاً عن ذلك ، نحن نلمح تماثل الانسان باللؤلؤة في عدد من نصوص المانوية (١) والماندية (٢) . ورد في كتاب كفيالايا ص ٨٥ : **« إن الروح الحي يمسك أول انسان خرج من المعركة وكأنه لؤلؤة منتزعة من البحر »** . في هذا السياق ، يقارن القديس افرام سر العمودية بلؤلؤة يتعذر امتلاكها مرة ثانية ويقول : **إن الفاطس في البحر، يستخرج منه اللؤلؤة** . ويضيف: **تعال واغطس** — أي تعال واعتمد بالماء — واستخرج الطهارة الكامنة فيه ، تلك اللؤلؤة التي يصاغ منها اكليل الإله .

وفي مناسبة اخرى ، يسترسل القديس افرام في الحديث عن النساك المتعبدين ، وعن الرهبان ، ويقارن الزهد ب **« العماد الثاني »** .

(١) المانوية نسبة الى ماني الفارسي ، صاحب عقيدة الصراع بين النور والظلام (المترجم)

(٢) الماندية : هي إحدى نحل الغنوصية . ازدهرت في العصور المسيحية الاولى ، وتأثرت بالتعاليم البابلية والفارسية ، وحتى بالمانوية . ولها آراء في خلق الكون ، وفي تأثير الافلاك على مصائر البشر . وتعتبر الماندية يوحنا الممدان مثلاً أعلى للسلوك . (المترجم)

يقول: «ومثلما يتوجب على الباحث عن الآلىء، أن يغطس عارياً في البحر المحيط ، ويشق له مسلكاً بين الغيلان البحرية ، كذلك يتوغل النساك ، وهم في العري ، بين أبناء الإنسان في هذا العالم » . وبالإضافة الى رمزية العري ، بوسعنا أن نكتشف في هذا النص التلميح الى الغيلان البحرية التي ترقب الموعوظ ، الراغب في التنصير عندما تغمره مياه المعمودية .

إن المعرفة الروحية ، معرفة الحقيقة هي « خفية ومستترة » ، ومن العسير إدراكها . كذلك الطريق ، المؤدية الى الخلاص والانتقاذ ، دونها الأهوال . ان اللؤلؤة لترمز الى كل ذلك ، بل وأكثر . وان تجلي اللؤلؤة في هذا العالم ، عالم الظواهر (الزائلة) هو عجيب وخار ، لذا فان وجودها بين الكائنات الساقطة ينطوي على مفارقة . ان اللؤلؤة تعبر عن المتعالي ، عن الفائق والمتسامي ، وعن التحول الى عالم المحسوسات ، وتعتبر أيضاً عن تجلي الله في الكون .

بفضل الفنوصية ، الساعية الى ادراك الاسرار الربانية ، وبفضل اللاهوت المسيحي ، اكتسب ذلك الرمز ، الدال على الواقع ، وعلى الحياة بدون موت ، معادلات جديدة ، تتمثل في : « الروح الخالدة » ، في « المخلص الذي فاز بالنجاة » ، وفي « المسيح - الملك » . نود ان نلفت الانتباه ، مرة أخرى ، الى بقاء والى استمرارية الدلالات المتعددة للؤلؤة، بدءاً من رمزياتها الأقدم ، والأكثر بساطة ، الى أشدها تعقيداً ، رمزيات صانها الفكر الفنوصي والفكر الأرثوذكسي الملتنزم بالنهج والمبدأ .



الفصل الخامس

الرمزية والتاريخ

العماد ، الطوفان ورمزيات المياه

رمزية الماء التي تحدثنا عنها هي الأوسع والأشد تعقيداً ، من دون سائر الرمزيات التي تأتلف معها . حاولنا لقاء الأضواء عليها في دراسة سابقة، ونسمح لأنفسنا بالإحالة إليها ، في كتابنا : «بحث في تاريخ الأديان » . إن القارئ الكريم لو وجد فيه العناصر الأساسية لللف يمكن أن يخصص للدراسة التجليات المقدسة في الماء ، يعثر فيه أيضاً على تحليل رمزية تكشف عن قيمة تلك التجليات . سنتوقف ، في هذا المقام ، عند بعض ملامح تلك الرمزية الأكثر أهمية .

ترمز المياه إلى مجموعة القوى الكامنة ، وإلى جملة الإمكانيات الكونية . إنها ينبوع والاصل . وإنها الحوض الذي يضم كل إمكانيات الوجود . وهي تسبق وجود كل شكل ، وتدعم كل خلق . يشار إلى أن الصورة النموذجية لكل خلق هي الجزيرة ، التي تظهر ، بصورة فجائية وسط الأمواج . وبالمقابل يرمز القطس في الماء إلى الارتداد إلى حالة سبقت تشكيل الشكل ، وإلى استرجاع وضعية غير متميزة ، وغير واضحة المعالم سادت قبل الوجود .

إن الطفو فوق سطح الماء يستعيد فعل الخلق الكوني المتمثل في ظهور الأشكال . وأما الغوص في الأعماق فيوازى انحلال الأشكال . لهذا تتضمن رمزية الماء الدلالة على الموت ، وعلى الانبعاث على حد سواء . إن

الاتصال مع الماء يقتضي ، دائماً ، انبعثاً واحياء . فمن جهة أولى ، لأن الانحلال في الماء متبوع بـ « حياة جديدة » ، ومن جهة ثانية ، لأن الغوص في العمق يمنح الخصب ، ويضاعف الطاقة الكامنة في الحياة . إن القول بأن الخلق الكوني يصدر عن الماء إنما يقابل ، على المستوى الانتربولوجي ، المعتقدات القائلة بأن الجنس البشري أتى من الماء .

في هذا السياق ، نشير الى أن الطوفان ، أو غرق المحيطات ، بصورة دورية ، كما ورد في أساطير من نموذج غرق الأتلانتيد إنما يقابلهما ، على المستوى البشري ، « الموت الثاني » للروح ، أو الموت التنسيبي الذي يتم عند العماد ، وعند الانتماء الى المسيحية . وإن الغوص في عمق المياه لا يعني ، على المستوى الكوسمولوجي ، كما على المستوى الانتربولوجي ، الزوال النهائي ، بل يعادل الاستعادة المؤقتة لحالة مبهمة ، غير متميزة المعالم ، متبوعة بخلق جديد ، وبحياة جديدة أو بلسان جديد . الأمر ، هنا ، يتعلق بالظرف الكوني ، وبالحالة البيولوجية ، أو بالحاجة الى الخلاص والانتقاذ . ومن حيث البنية ، بمقدورنا مقارنة « الطوفان بالعماد ، وبرش الخمر في المآثم ، وباحتفالات تطهير الأطفال الوليدين ، أو بالاستحمام الطقسي الذي يهب العافية ، ويمنح الحصوبة في فصل الربيع .

إن المياه ، وبأية مجموعة دينية كانت ، تحتفظ بوظيفتها ، من دون تغيير . إنها تدمر الأشكال وتلغيها ، و « تفصل الخطايا » . وهي ، وفي الآن عينه ، المطهرة ، والعاملة على التجديد والاحياء . قدرها أن تسبق الخلق وأن تقضي عليه ، إلا أنها تبقى عاجزة عن تجاوز وضعيتها الخاصة : أعني عن الظهور في صور وأشكال . ليس بوسع المياه أن تتعالى على الشرط الذي يحكم إمكانات الفعل ، وحالات الكمون ، والبلور . بهذا الاعتبار ، كل ما هو شكل يتجلى فوق سطح المياه ، ويظهر عند انفصاله عنها . وبالمقابل كل شكل ، ما إن يفصل عن المياه ، ويكف عن أن يكون إمكاناً وقوة مفترضة ، حتى يسقط ، وعندها ينطبق عليه قانون الزمان والحياة ، وتتعين له الحدود . وبذلك يشارك في الصيرورة الكونية ويندمج في سياقها . وعندها أيضاً يخضع الى تأثير

التاريخ ، فينال منه الفساد والانحلال . على هذا المنوال ، ينتهي به الأمر الى التراجع فيفرغ من جوهره ، إن لم ينبعث بفعل الغوص في أعناق المياه ، بصورة دورية ، وإن لم يتكرر «الطوفان» ، مع ما يستتبع من نتائج متصلة بالخلق الكوني » . وشار الى أن الاحتفالات الرامية الى التنقية ، وشعائر التطهير الطقسي بالماء إنما تستهدف إحالة الفترة **اللازمانيّة** - حينما جرى الخلق - الى الوقت الراهن ، المنطلق بسرعة فائقة . وأنه لفي تلك الاحتفالات والطقوس تكرار رمزي لنشوء العوالم أو **ل « ولادة الإنسان الجديد »** .

نخلص مما سلف الى سمة أساسية نعبّر عنها بالقول : إن موضوع **قداسة الماء** ، وبنية الدراسات الكوسمولوجية ، وكذا بنية الرؤى القائلة بنهاية العالم بالماء ، لا يمكن أن تتكشف ، بتمامها ، للباحث ، اولا تيسر معرفتها إلا من خلال رمزية الماء . وإن هذه الرمزية هي «المنظومة» الوحيدة القادرة على احتواء كل الإحياء الخاصة الصادرة عن تجليات مقدسة لا حصر لها (١) . نلفت الانتباه الى أن هذه القاعدة تنطبق على كل رمزية متبعة بالقداسة . وبالمقابل ، فإن **المجموعة الرمزية** هي التي تحكم على قيمة الدلالات المتعددة ، للتجليات المقدسة ، أو تقوم بتصحيحها . إن « **مياه الموت** » ، على سبيل المثال لا تكشف معناها العميق إلا بمقدار ما نعرف عن رمزية الماء . وهذه الخصوصية للرمزية ليست بدون نتائج على « تجربة » الإنسان ، أو على « تاريخ » أي رمز .

لدى التذكير بالخطوط الرئيسة للرمزية المائية ، ظهرت ، تماماً ، امام أعيننا نقطة محددة . إنها القيمة الدينية الجديدة للمياه التي قدمتها المسيحية . إن آباء الكنيسة لم تفتحهم فرصة الافادة من بعض القيم العامة للرمزية المائية ، إلا أنهم عمدوا الى اغنائها بدلالات جديدة تماماً ، تتصل بالمأساة التاريخية للسيد المسيح . لقد أوردنا ، في مكان آخر ،

(١) راجع كتاب ميرسيا ايلياد بالفرنسية : بحث في تاريخ الاديان ، ص ٢٨٢ .

نصين لأباء الكنيسة ، يتعلق الأول بالقيم الانقاذية للماء والثاني يتناول رمزية العماد الدالة على الموت المتبوع بولادة جديدة (١) .

وفي رأي ترتوليان (٢) « كان الماء ، الأول قبل سواه ، موطن الروح الإلهي ، الموطن المختار والأثير من دون سائر العناصر . لقد أوكل الى الماء ، قبل غيره ، أن يأتي بمخلوقات حية . الماء هو أول من أنجب الذي له الحياة . بذلك تتوقف دهشتنا ، ويزول استغرابنا عندما تولد الحياة من الماء ، أثناء العماد . فضلاً عن ذلك ، عند تكوين الإنسان ، استخدم الله الماء من أجل إتمام خلقه . ان كل ماء في الطبيعة يكتسب ، بهذا الاعتبار ، خاصة التقديس ، بفعل صلته بالأسرار الدينية ، لأنه ، بامتياز قديم يستحق التشريف الذي كان له في البدء ، شريطة أن يضرع المرء الى الله ، ويبتهل ليبقى للماء ذلك الامتياز . وما أن يرفع اللؤلؤ من الدعاء والصلاة حتى يهبط الروح القدس من السموات ، ويتوقف فوق المياه فيقدسها بجوده وسخائه . إن المياه المقدسة ، على هذا النحو ، تقبل ، بدورها ، خاصة التبريك والتقديس . لهذا ، فالماء الذي كان فيما مضى ، يشفي الجسد ، يتحول اليوم ، ويصير شافياً للروح أيضاً . ويوسعنا القول أن مانح العافية الجسدية ، في سالف الزمان ، أضحى مانح الخلاص في الأبدية » .

إن « الإنسان القديم » يموت عند الغطس في الماء ، الماء الذي يهب الحياة لكائن جديد ينبعث ويحيا بالعماد . هذه الرمزية عرضها ، بأسلوب رائع ، القديس يوحنا فم الذهب ، عند حديثه عن تكافؤ العماد مع أوضاع أخرى عديدة . يقول : « العماد يمثل الموت ، كما يمثل الحياة والبعث أيضاً . عندما يغوص رأسنا في الماء ، وكأنه في رمس ، عندها

(١) ذات المصدر السابق صفحة ١٧٥ .

(٢) راجع كتاب العمودية : الفصل الثالث والخامس الترتوليان : Tertullien وهو أحد رجال الفكر البارزين في المسيحية . ومن أشهر المدافعين عن النصرانية في زمانه . ولد في قرطاج عام ١٦٠ وتوفي عام ٢٤٠ م (الترجمة)

يطوى الإنسان القديم ويتوارى : تماماً ، في الغمر . وما أن يخرج من الماء حتى يظهر ، في الوقت ذاته ، الإنسان الجديد « (١) .

وكما مر معنا ، ان الشروح التي أتتها كل من ترتوليان ويوحنا هم الذهب تتفق تمام الاتفاق مع بنية رمزية الماء . لكن بعض العناصر الجديدة المرتبطة بـ «تاريخ» هو ، في هذه الحالة ، تاريخ مقدس ، تدخل في تحديد القيمة الممنوحة الى الماء ، من الوجهة المسيحية . ان دراسات حديثة قام بها لوندبرك وجان دانيلو ولويس برفير ، بينت ، بأسهاب الى أي مدى تبدو رمزية العماد مشبعة بتلميحات توراتية . هنالك ، قبل كل شيء ، تقييم العماد وكأنه انحدار الى جوف المياه من أجل منازل الغول البحري . ولهذا الانحدار ، قدوة في نزول السيد المسيح في نهر الأردن ، الذي كان في الوقت ذاته ، نزولاً في مياه الموت .

في هذا السياق ، يرى القديس كيرلس (٢) مطران القدس ، ان « النزول في حوض العماد — شأن النزول في مياه الموت : موطن تنين البحر — يتم على مثال المسيح النازل في نهر الأردن عند عماده من أجل ان يحطم سلطان التنين المختبئ فيه » . ويمضي القديس كيرلس قائلاً : « إن !لتنين ، يهييموت الذي يشير اليه أيوب ، يتلقى ، وهو في الماء ، نهر الأردن في فمه . ولما كان من الواجب تحطيم رؤوس التنانين ، فان المسيح النازل في المياه يقيد القوي ، من أجل أن تكتسب قدرة السير فوق

Homelies in Joh XXV.

(١) راجع ليوحنا هم الذهب :

(٢) يوجد ثلاث أقديسين باسم كيرلس : والاول هو المقصود في النص :

— القديس كيرلس مطران القدس : هو أحد آباء الكنيسة ولد عام ٢١٥ وتوفي عام ٢٨٦ م .

— القديس كيرلس بطريرك الاسكندرية المولود عام ٢٧٦ والمتوفي عام ٤٤٤ م .

— القديس كيرلس المولود في سالونيك (٨٢٧ — ٨٦٩) والملقب بالفيلسوف ، يعزى اليه اختراع أبجدية انبثقت عنها الكتابة عند البلغار ، والروس ، والصرب .

(المترجم) .

انعقارب والتعابين » . وكان كيرلس يحذر ، دائماً ، الموعوظ ، الراغب في الانتماء الى المسيحية . يقول له : ان التنين جائم الى جانب الطريق يرقب الملة . حذار ان ينهشك . أنت تمضي الى سيد الأرواح . إنما عليك أن تمر بهذا التنين » . وكما سنرى فيما بعد ، فان هذا النزول في الماء ، ومحاربة الغول البحري يؤلفان اختباراً تنسيبياً يتم عند الانتماء الى عقيدة ومذهب ، وتقرره أيضاً بيانات أخرى .

يأتي ، بعد ذلك ، تقييم العماد ، باعتبار الطوفان نموذجاً السابق . ان المسيح هو نوح جديد ، خرج من الماء ظافراً ، وصار سيد شعب آخر . وكذلك يمثل الطوفان الهبوط الى الأعماق البحرية ، تماماً مثل العماد . وأما القديس إيريني^(١) فيرى ان الطوفان هو صورة للخلاص بالمسيح ، ولدينونة الخطاة » . إذن كان الطوفان بمثابة صورة تحققت ، فيما بعد ، بالعماد . وكما اقتحم نوح بحر الموت الذي هلك فيه البشرية الخاطئة ، ثم ظهرت وعادت الى الحياة ، كذلك ينزل المرء في جرن العماد ليجابه تنين البحر ، ليخوض معركة حاسمة يخرج منها منتصراً^(٢) .

وبخصوص طقوس العماد ، يوضع المسيح دائماً ، في موازاة آدم . وقد احتلت ، فيما مضى ، المقابلة بين آدم والمسيح مكانة هامة في اللاهوت الذي أسسه القديس بولص . ومن جهته ، يرى تيرتوليان « ان الإنسان بالعماد يستعيد الشبه بالله » . وبالنسبة للقديس كيرلس « ليس العماد فقط ، تطهيراً من الخطايا ، ونعمة تحل بمن اعتنق المسيحية ، إنما هو ، أيضاً ، مثال سبق وجود آلام المسيح » . « وأما العري المعمول به في العماد فينطوي ، بدوره ، على دلالة ، هي ، في الآن عينه ، طقسية وميتافيزائية . لأنه » التخلي عن الرداء القديم ، رداء الفساد والخطيئة

(١) القديس إيريني Prénée هو مطران مدينة ليون . أستشهد لعقيدته المسيحية في مطلع القرن الثالث الميلادي . (الترجمة) .

(٢) راجع كتاب Sacramentum futuri صفحة ٧٢ مؤلفه Domiélou

الذي يخلعه المعمود مقتدياً بالمسيح ؛ وكان آدم ارتداه ، فيما مضى : على أثر المعصية . وفي العماد أيضاً ، عودة إلى حالة البراءة الاولى ، وإلى الشرط الذي كان لآدم قبل السقوط في «الخطيئة» . وكتب كيرلس : « انه لأمر رائع أن تكون في العماد عارياً تحت أعين الجميع ، من دون أن تشعر بالخجل ، فأنت ، في الحقيقة ، تحمل في نفسك صورة لآدم الذي كان عارياً في الفردوس ، قبل الخطيئة ، من دون أن تعاني من «الخجل» .

غير أن رمزية العماد لا تحجب البصائر عن غنى المراجع التوراتية وخصوصاً ما يتصل منها بذكريات الفردوس الغامضة. ونرى أن النصوص المحدودة التي أتينا على ذكرها تكفي لغرضنا . فنحن لا نستهدف تقديم عرض لرمزية ، بمقدار ما نقصد إلى التعريف بحالة من حالات التجديد العديدة التي أتتها المسيحية . لقد نظر آباء الكنيسة إلى الرمزية ، وكان فعلها ينحصر ، بكلية تقريباً ، في مجال التصنيف والنموذجة (١) لهذا عملوا جاهدين على اكتشاف مقابلات ، وحالات تطابق بين العهدين القديم والجديد (٢) كذلك المفكرون المعاصرون يجنحون إلى اتباع هذا النهج .

(١) النموزجة Typologie : هي علم يعني بدراسة واقع معقد ، يسهل تحليله وأرجاعه إلى اصناف وإلى نماذج . (المترجم)

(٢) يورد ميرسيا إيليا الشرح التالي في الحاشية يقول :

لنتذكر معنى النموزجة ومبررها ، ويضيف : « ان نقطة انطلاقها موجودة في العهد القديم ذاته . لقد أعلن الأنبياء إلى الشعب اليهودي ، في زمن الأسر ، أن الله سينجز من أجله ، في المستقبل ، أعمالاً مماثلة ، بل أعظم شأنًا ، من التي أتتها في الماضي . هكذا سيكون طوفان جديد يهلك فيه العالم الخاطيء . لكن بقية ستنجو ، وتمهد لقدم إنسانية جديدة . ستحصل هجرة جماعية جديدة ، يحرر الله فيها ، بقدرته ، الإنسانية الأسيرة ، من الأوثان . وسيكون فردوس جديد يدخل الله فيه شعبه الذي تحرر . كل ذلك يؤلف مادة أولى تصلح للتصنيف ولتحديد أمثلة ونماذج تنطبق على المال وعلى النهاية الأخيرة ، لأن الأحداث التي ستأتي هي ، في رأي الأنبياء أحداث ←

فبدلاً من رد الرمزية المسيحية إلى إطار رمزية « عامة » ، شاملة ، أخذت بها ديانات العالم غير المسيحي ، إصراراً على أرجاعها إلى العهد القديم ، دون سواه . في رأي هؤلاء المفكرين ، ليس المعنى العام والمباشر للرمزية هو الذي ينبعث من خلال الرمزية المسيحية ، بل أن قيمة الرمزية المسيحية ، قياساً إلى نصوص من العهد القديم ، هي التي تلفت الانتباه .

هذا الموقف يتوضح تماماً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأمور التالية :
أن نمو وتطور الدراسات التوراتية والأبحاث المعنية باكتشاف النموذج والمثل ، خلال الربع الأخير من هذا القرن ، دلت على وجود رد فعل ضد الميل إلى شرح العقائد المسيحية ، استناداً إلى لاهوت يأخذ باتجاه توفيق ، وكشفت أيضاً عن رد فعل ضد حالة الاضطراب والارتباك التي أصابت بعض المدارس المعنية بالمقارنات .

لا شك أن الشعائر والعبادات ، ومجمل الرموز المسيحية تتصل اتصالاً مباشراً باليهودية . أن المسيحية هي ديانة تمنح دوراً للتاريخ ، ولها جذور عميقة في ديانة تاريخية أخرى ، هي اليهودية . وبالنتيجة من أجل أن نشرح ، أو أن نفهم بوضوح أدق ، بعض العبادات والأسرار

→

نهاية الأزمنة . بهذا الاعتبار ، لم يبدع ، العهد القديم ، ولم يحدد المثل والنموذج . وإنما أشار ، فقط ، إلى تحققها في شخص يسوع الناصري .
هكذا ، سيتحقق ، مع يسوع ، أحداث النهاية ، أحداث ملء الأزمنة . أن المسيح هو آدم الجديد الذي ستأتيه أزمنة فردوس المستقبل . فيه تحقق دمار العالم الخاطئ الذي مثله الطوفان . وفيه تمت الهجرة الحقيقية التي تحرر شعب الله من طغيان إبليس . لقد اعتمد البشر الذين نهجوا نهج الرسل على النموذجية المستخلصة من العهد القديم ، كدليل يصلح لاثبات حقيقة رسالة يسوع ، ببيانهم أن المسيح يتابع ما جاء في العهد القديم ، ويتجاوزه . يقول القديس بولص في هذا الصدد : « هذه الأمور عرضت لهم رموزاً » ، وكتبت لموعظتنا « رسالة القديس بولص إلى أهل كورنثس الفصل العاشر - ١١ » .

الدينية ، ما علينا إلا أن نرجع الى « صورها » في العهد القديم . ومن منظور النزعة التاريخية في المسيحية ، كل الأمور ، في هذا الخصوص ، هي طبيعية . **بالوحي إله تاريخه** . ان الوحي الأولي ، الذي تم في فجر الأزمنة ، يستمر فعله ايضاً عند الأمم . لكنه غاب عن الأذهان ، الى حد ما ، وغلب التشويه والتحريف . ان الطريقة الوحيدة لفهمه تمر عبر تاريخ اليهودية ، لأن الوحي ، لم يحفظ ، بتمامه ، إلا في أسفار العهد القديم المقدسة . وكما سنرى فيما بعد على نحو أفضل ، لقد عملت الكثير ، كل من اليهودية والمسيحية ، حتى لا تفقد الاتصال مع التاريخ المقدس ، والذي هو ، على خلاف « تاريخ » سائر الأمم ، التاريخ الواقعي الوحيد ، إنه الوحي الذي يحوي دلالة ومغزى ، لأن الله بذاته ، هو فاعل أحداثه .

ان آباء الكنيسة المهتمين ، أساساً ، في الاتصال بـ « تاريخ » ، كان ، في الآن ذاته ، وحياء ، والحريصين على تمييزهم عن « المنتمين » الى سائر الديانات ، حاملة الأسرار ، والحافلة بالمعرفة اللاهوتية والتي انتشرت وانتشراً واسعاً في أواخر العصور القديمة ، إنما كانوا مكرهين على التمسك بذلك الموقف المتمثل في القول بأن كل شكل من أشكال « الوثنية » هو ضروري من أجل أن تكون لرسالة المسيح الغلبة والظفر .

اننا لنسائل ان كان لهذا الموقف المثير للجدل ان يواصل فرض نفسه ، حتى أيامنا ، وبالشدة ذاتها . نحن ، بالطبع ، لا نتكلم كلاهوتين ، ولا نطلع ، مثلهم ، بالمسؤولية ، وليس لنا الأهلية التي لهم . اما في رأي مسيحي لا يشعر بالتبعات الناجمة عن ايمان أمثاله ، فان رمزية العماد في اليهودية والمسيحية لا تعارض في شيء برمزية المياه ، التي كان لها انتشار على المستوى العالمي .

كل شيء موجود في رمزيات المياه . لنوح وللطوفان مثيل ، من خلال ثقافات شعوب تتحدث عن الكوارث التي وضعت حداً لإنسانية ، باستثناء رجل واحد سيفقد الجذ الاسطوري لإنسانية جديدة .

كذلك تبدو « مياه الموت » كفكرة مهيمنة ومتكررة ، في ميثولوجيات أوقيانوسيا ، وآسيا ، والشرق القديم . ان الماء « يقتل » ويقضي نهائياً على صحيته . فيه تنحل جميع الأشكال وتنمحي . لهذا السبب بالذات ، هو غني بالبلور الخالقة . وفضلاً عن ذلك ، فان رمزية العري في العماد ليست امتيازاً يخص التقليد المسيحي – اليهودي وحده . ان العري الطقسي يعادل حالة كمال وتمام . وفي هذا المجال ، نذكر بان الفردوس يقتضي غياب « الثياب » : اي غياب « التاكل » . انه الصورة الدالة على النموذج الأول للزمان . وأما الحنين إلى الفردوس فهو شائع في كل مكان ، على الرغم من تنوع أشكاله تنوعاً يكاد يكون لا متناهياً .

وبوسعنا ان نخلص الى القول بان كل عري طقسي يستلزم نموذجاً لازمياً ، ويقضي وجود صورة فردوسية .

إننا لنعثر في تراث شعوب عديدة على الفكرة القائلة بان الفيلان تقيم في الهاوية ، وإليها ينزل الأبطال ، والمنتحون الى العقائد ، المطعون على الحقائق ، لمجابهة الفيلان البحرية .

هذا الكلام يشير إلى الاختبار تنسيبي ، له بدائل عديدة نذكر منها على سبيل المثال : التناوين التي تقوم بحراسة « كنز » ، وهي تتحلق حوله . إن هذا المشهد يقدم صورة حسية عن المقدس ، وعن الواقع المطلق . نشير في هذا الصدد ، الى ان الظفر الذي يحزره البرء بالأسلوب الطقسي – واقصد التنسيبي – ضد الفول – الحارس إنما يعادل غزو مجال الخلود . ان العماد ، بالنسبة إلى المسيحي ، هو سر مقدس لأن المسيح هو الذي أقامه ، لكنه لا يستعيد الممارسة التي كانت تقتضيها ، عند الوثنيين ، اختبارات تنسيب الفتيان الى عقائد المجتمع ، والمعادلة الى محاربة الفول ، ولا يتناول طقوس الموت والبعث الرمزيين ، والدالة على ولادة الانسان الجديد .

نحن لا نذهب إلى حد القول بأن اليهودية والمسيحية « اقتبسنا » مثل تلك الأساطير ، ومثل تلك الرموز ، من ديانات مجاورة ، إذ لم يكن ذلك الاقتباس ضروريا . إن اليهودية ورثت من مرحلة سابقة للتاريخ ، ومن تاريخ ديني مديد ، إذ كان ، فيما مضى ، لكل المعتقدات والأساطير التي ألحنا إليها ، ذبوع وانتشار . بل لم يكن من الضروري لليهودية أن تبقى ، على هذا الرمز ، أو ذاك ، بتمامه ، في « نشاط وفعالية » . كان يكفي لمجموعة من الصور أن تستمر ، ولو بشكل غامض وباهت . بدءاً من المرحلة السابقة لموسى ، لأن بإمكان مثل تلك الصور أن تسترد ، في أية مرحلة تاريخية ، فعالية دينية شديدة .

قدّر آباء الكنيسة الأولية الفائدة المتحققة من مقابلة الصور ، الدالة على نماذج أولى والتي اقترحتها المسيحية ، بطور أخرى تؤلف وقفاً عاماً وملكية مشتركة للإنسانية . إلا أن إحدى اهتماماتهم الأشد إلحاحاً تتمثل ، بالضبط ، في اعلانهم أمام الجاحدين بأن ثمة تقابلاً بين عقائد الديانة الجديدة ، وبين الرموز الكبرى ذات الدلالة ، والاقناع المباشر ، فيما يتعلق بشؤون الروح . وأما بالنسبة للذين ينكرون قيامة الموتى فيذكر تيوفيل الانطاكي بعلامات النظام في الكون ، والتي يضعها الله تحت تصرفهم ، من خلال الظواهر الكبرى في الطبيعة ، من مثل بدء وانتهاء فصول السنة ، والأيام والليالي .

في هذا السياق ، بالإمكان طرح التساؤل التالي : ألا يوجد قيامة وانبعاث بالنسبة للبذور والثمار ؟ يرى كليمان الرومي : أن الليل والنهار يدلان على البعث . فالليل يرقد ، والنهار ينهض من بعده ، كذلك يذهب النهار ثم يأتي الليل بعده . وبالنسبة للملأفين عن العقيدة المسيحية فإن الصور الكونية محملة بالإشارات والرسائل . وتظهر المقدس بوساطة إيقاعات كونية . ونلفت الانتباه إلى أن الوحي الذي أتى به الإيمان لم يقض على الدلالات « الأولية » للصور الكونية ، إنما أضاف إليها ، بسهولة ، قيمة جديدة . وبالتأكيد ، هذه الدلالة الجديدة بالنسبة للمؤمن المسيحي تحجب سواها . فهي ، تمنح القيمة للصورة وتحولها إلى وحي . نضيف ،

في هذا الخصوص ، ان قيامة يسوع هي التي تستحوذ على الاهتمام ، لا العلامات التي يمكن قراءتها في الطبيعة ، بل ، وفي العديد من الحالات ، لم يكن بالمستطاع فهم الاشهرات الصادرة عن الطبيعة الا بعد ان يعثر المرء ، في أعماق نفسه ، على الايمان . غير ان لسر الايمان أهمية بالنسبة للتجربة المسيحية ، واللاهوت ، وعلم النفس ، أهمية تتجاوز الحدود المرسومة لبحثنا . ثمة شيء واحد يشد انتباهنا ، بحسب المنظور الذي اخترناه ، نعبّر عنه بالقول : ان كل تقييم جديد لموضوع ما ، كان مشروطاً ، دائماً ، ببنية صورته ، حتى لكاننا نستطيع القول عن صورة ما ، بأنها تنتظر اتمام معناها . غير ان بيرنر Beirnaert ، الذي أجرى تحليلاً للصور الدالة على العماد ، من خلال تقديم العقائد المسيحية ومن خلال ترميزها ، يرى ان ثمة علاقة بينها وبين النماذج الاولى القديمة التي تمنحها رموز الطبيعة النشاط والفاعلية (١) . وهناك أمور أخرى ينبغي توضيحها . نتساءل مثلاً ، كيف يمكن للمرشح الى العماد ، الراغب فيه ، ان يدرك المعاني الكامنة في الصور الرمزية المعروضة أمامه ، اذا لم تستجب الى توقعاته غير الواضحة ، من العماد . ان المفكر لن يصاب بالدهشة والذهول اذا تنهى الى سمعه ان عدداً كبيراً من الكاثوليك وجد طريقه الى الايمان ، يمثل تلك التجارب .

ويتابع بيرنر الحديث ، يقول : لا ريب عندي ان تجربة النماذج الاولى القديمة لا تحول دون تجربة الايمان المسيحي . لهذا يمكن ان يجد المرء نفسه امام موقف مشترك يضم صاحب الايمان المسيحي ، والانسان الآخذ بمفهوم النماذج الاولى القديمة ، موقف يتم فيه التعرف على علاقة الرموز الدينية بالنفس . لكننا ، مع ذلك نستمر في تصنيف الناس الى مؤمنين وملحدين ، لان الايمان هو شيء آخر غير ذلك الخط العام وذلك الموقف المشترك . انه يجري تقسيماً في عالم تسود فيه تصورات النماذج

(١) بخصوص النماذج الاولى ، راجع كتاب : اسطورة العودة الابدية : ص ١٥ - ٢٠ - مرسيا ايلياد . ترجمة حسيب كاسوحة ، منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٠ . (المترجم)

الأولى . ومن الآن فصاعداً ، فان كلاً من الثعبان ، والتنين والظلمات ، وإبليس تدل على ما نرفض ، وننكر ، ونستبعد . إن المرء يقبل أفكاراً تنادي بها جماعة تحيا في أفق التاريخ ، ان كانت هي الأفكار الوحيدة المساعدة على تأمين الخلاص .

الرمزية المسيحية والصور الدالة على النماذج الأولى

إضافة الى ما سلف ، حسبما يرى بيرنير ، « وحتى لو كانت الصور الدالة على الاسرار المسيحية المقدسة ، وعلى رمزياتها ، لا تحيل المؤمن ، في بداية الامر ، الى اساطير والى نماذج أولى ملازمة لها ، وإنما تجعله يتطلع الى تدخل القدرة الالهية المهيمنة على التاريخ ، فينبغي أن لا تفني هذه النظرة الجديدة الى تجاهل استمرارية الدلالة القديمة للأساطير والنماذج الأولى . ان المسيحية مع إعادة أخذها باللامع الكبرى للانسان الديني المقيم في أحضان الطبيعة ، وللرموز الدالة عليه ، استعادت امكانات الفعل لتلك الملامح ، ولتأثيرها القوي على النفس . ذلك أن البعد الأسطوري والبعد الناجم عن النموذج الأول لا يعوزهما ، عقب ظهور المسيحية ، الارتباط بأي بعد آخر ، من أجل أن تكون لهما الواقعية .

يمكن للمسيحي أن يكون ، بالتمام ، ذلك الانسان الذي تخطى عن البحث عن خلاصه الروحي في مجال الأساطير ، وعن معاناة التجربة الفريدة للنماذج الأولى الملائمة لها . إلا أنه ، مع ذلك ، لا ينكر كل ما تعنيه ، وما تفعله الأساطير ورموزها عند انسان له العقل والنفس ، عند ذلك الكون الصغير . بوسعنا القول أن إعادة تناول السيد المسيح والكنيسة ، من بعده ، المظهر الكبرى في الطبيعة مثل الشمس والغابة والماء والبحر يعني تنصيراً لهذه القوى المؤثرة ، ذات الدور الخطير . وإنما ينبغي عدم إرجاع تجسد المسيح الى مجرد امتلاك البدن . لقد تدخل الله ، حتى في اللاشعور الجمعي ، من أجل خلاص الانسان ومن أجل سلامته . ويتساءل المرء كيف يتأتى للاشعور أن ينال الخلاص إذا لم يتحدث الانسان بلفته ، وإذا لم يستخدم مقولاته ؟

هذا القول يقدم إيضاحات هامة حول العلاقة بين الرموز الصادرة عن الأشعور ، وبين الإيمان . وكما ذكرنا ، يبقى الإيمان غريباً عن هذه الأمور . إنما هنالك مسألة واحدة بـهـمـنـا ، على الدوام ، نعبر عنها بالقول : أن الإيمان المسيحي يرجع الى وحي تم في التاريخ . وهذا يعني أن تجلي الله في الزمان هو الذي يضمن عند المسيحيين ، صحة الصور والرموز الدينية . كنا بيتنا أن رمزية الماء ، ذات الانتشار الواسع ، لم تتوقف ولم تنقطع ، على أثر التأويلات المعطاة للمعمودية من قبل اليهودية والمسيحية . ولكي نعبر عن تلك المسألة بأسلوب فيه بعض التبسيط نقول : أن التاريخ لم ينجح في إحداث تعديل جذري في بنية رمزية تكمن فيه . وأن التاريخ يأتي ، دائماً ، بدلالات جديدة ، لكنها لا تقضي على بنية الرمز . سنرى ، فيما بعد ، النتائج المترتبة على ذلك القول ، وأثرها على المشكلة التي تطرحها فلسفة التاريخ ، ومورفولوجيا الثقافة . في الوقت الحاضر ، نتوقف ، مرة أخرى ، عند بعض الأمثلة .

كنا تحدثنا عن رمزية شجرة العالم . وقد استخدمتها المسيحية وفسرتها ، كما عملت على توسيع نطاقها . أن الصليب ، المصنوع من خشب شجرة الخير والشر ، يحل محل الشجرة الكونية . بل أن أوريني - وهو أحد مفكري القرن الثالث الميلادي - ذهب الى حد وصف السيد المسيح بالشجرة الكونية . وتشير عظة منسوبة الى يوحنا فم الذهب ، الى « أن الصليب هو بمثابة شجرة تصعد من الأرض الى السموات . إنه غرنية خالدة تنتصب في منتصف الأرض ومنتصف السماء ، وأنه دعامة ثابتة لهذا الكون ، تشد عناصره الى بعضها البعض ، وركيزة تستند إليها المخلوقة بأشهرها . أن الصليب هو هذه الشبكة الكونية ، التي تضم في ذاتها كل ما في الطبيعة البشرية من خصائص » .

وفي أيامنا ، ما تزال الصلوات بحسب الطقس البيزنطي ، تردد أناشيد يوم عيد الصليب . تقول بأن الصليب هو « شجرة الحياة » المفروسة في الجلجلة ، الشجرة التي عليها ، بعيل ملك اليهود عليه

خلاصنا » . انه الشجرة ، التي ، « لدى خروجها من أعماق الأرض ، امتدت من وسط الأرض نحو الأعالي ، وأنشأت الطهر والقداسة الى أقاصي المعمورة » (١) . على هذا النحو ، بقيت صورة الشجرة الكونية ، عبر الزمان ، تقية صافية ، الى درجة تدعو الى الدهشة . ومن الأرجح ان نموذجها الأول يظهر من خلال البحث عن ماهية الحكمة في سفر الامثال حيث ورد أن الحكمة هي « شجرة الحياة بالنسبة للمتعلقين بها » (راجع العهد القديم . سفر الحكمة الثالث ١٨) . وعلق الأب لوباك على هذه الحكمة فيقول : « ستكون بالنسبة لليهود ، الناموس . وستكون بالنسبة للمسيحيين ، ابن الله » .

وهناك نموذج آخر محتمل للشجرة الكونية ، يتمثل في الشجرة التي رآها نبوخذ نصر في الحلم وجاء فيه : « رأيت وسط الأرض شجرة باسقة الأفنان ، تمتد الى الأعالي » .

ويوافق الأب لوباك على صورة الصليب — الممثل لشجرة العالم — يقول « إنها شأن رمز الشجرة الكونية ، المنصوص عنها في التراث الهندي » ، تتابع « اسطورة قديمة لاقت رواجاً وانتشاراً واسعاً .. لكنه يسارع في إبراز الأمور الجديدة التي أتت بها المسيحية . وعلى سبيل المثال ، نحن نرى من خلال تنمة الخطبة المنسوبة الى يوحنا فم الذهب أن الكون في الكنيسة ، وأن الكنيسة تماثل الكون على نحو مصغر (٢) . ونمة مماثلات عديدة تظهر بخلاء بين بوذا والمسيح ، وبين عمود ساتشي والصليب . ومع قناعتنا بأن استخدام الصورة الدالة على تماثل العمود والصليب ، ليس ، في نهاية الامر ، إلا أسلوباً في التعبير لا يدل على الحقيقة والواقع ، فنحن نرى أن اللاهوتي اللامع لوباك ، يبألغ عند حديثه عن أهمية الخصائص التاريخية . لكن كل المشكلة تكمن في

(١) راجع كتاب : Aspects du Bonisme Henri Lubac ص ٦٦-٦٧ .

(٢) ذات المصدر ، ص ٧٧ .

تميز نوع الرواية المنسوبة الى يوحنا فم الذهب ، وفي تحديد درجة صدقها (١) .

هنالك بعض التساؤلات نشير إليها ، ومنها :

هل المشكلة ، بتعامها ، تقف ، فعلاً ، عند هذا الحد ؟ وهل نحن ، أيضاً ، محكومون ، بأن تقتصر على تحليل « الروايات الخاصة » الممثلة ، في نهاية الأمر ، لتاريخ محلي ؟ ألا نملك وسيلة أخرى تصلح للتعامل مع الصورة ، والرمز ، والنموذج الأول ، في هيتها بالذات ، وفي هذا المجموع الذي يضم كل «التواريخ» من دون أن يخلطها مع بعضها البعض ؟

ثمة نصوص تعود الى فقهاء الكنيسة وآبائها ، نجدها أيضاً في الصلوات الطقسية ، تقارن الصليب بسلم ، أو بعمود ، أو بجبل (لوباك ، المصدر ذاته ص ٦٤ - ٦٨) . لكن تلك الصور هي ، كما نتذكر ، بمثابة صيغ تعبر عن « مركز العالم » ، ومقبولة في كل مكان . لقد جرى مماثلة الصليب ، باعتباره رمزاً لمركز العالم ، بالشجرة الكونية . ونخلص من ذلك القول الى أن صورة المركز فرضت نفسها ، بشكل طبيعي ، على الفكر المسيحي . وإياه بالصليب - وهو المركز - يجري الاتصال بالسماء ، وفي الوقت ذاته ، ينال الكون ، بأسره ، الخلاص . لقد كان على مدلول « الخلاص » أن يستعيد وأن يتابع مدلولات أخرى ، من مثل : انبعاث الكون وتجديده بصورة مستمرة ، والخصوبة الشاملة ، والقداسة ، والواقع المطلق ، ليفضي في نهاية الأمر الى مدلول الخلود ، فضلاً عن سائر المدلولات التي تنطوي عليها رمزية شجرة العالم (٢) .

ليكن معلوماً تماماً أننا لم نناقش ، فيما مر معنا ، أهمية التاريخ - ونقول بالنسبة للحالة اليهودية والمسيحية أهمية الايمان - حتى نطلق الحكم المناسب على هذا الرمز أو ذاك ، طبقاً لما كان الناس يفهمون ،

(١) ذات المصدر ، ص ١٦٩ .

(٢) راجع كتاب ميرسيا ابلبياد بالفرنسية « بحث في تاريخ الأديان » ، ص ٢٣٤ .

ومثلما كانوا يحيون في مناخ ثقافي محدد ، وسنصر على هذا الموقف ، أن جرى عرض هذه المسألة في مكان آخر . ولكننا ، عند « وضع » رمز «الرموز ضمن إطار تاريخه الخاص ، لا نتوصل إلى إيجاد حل للمشكلة الأساس ، وهي : التعرف على الإحياءات الصادرة عن الرمزية بمجموعها ، لا الاقتصار على رواية خاصة تروى عن رمز ما . ويشار إلى أن الدلالات المختلفة لرمز من الرموز تنطوي على تسلسل وعلى توافق وكأنها تأخذ صيغة المذهب . وأما التناقضات التي يمكن أن تكشف عنها بين الروايات التي تقال عن الرمز ، فليست في الغالب ، إلا ظاهرية ، وبالإمكان حلها بمجرد اعتبار الرمزية في مجملها ، وبمجرد التعرف على بنيتها .

إن كل تقييم جديد لصورة دلالة على نموذج أول قديم ، إنما يتوَجَّح ويستوعب ما أُعطي لها من تقييم سابق . وبوسعنا القول أن الخلاص الذي يبشر به الصليب لا يلغي القيم السابقة للمسيحية ، والخاصة بشجرة العالم ، وهي «الرمز الأحسن دلالة على التجديد الكامل . وإن الصليب يأتي ليتم فعل سائر البدائل والدلالات (١) .

لنلاحظ ، مرة أخرى ، أن هذا التقييم الجديد الذي بُتت به مماثلة الشجرة الكونية للصليب إنما يحصل في «التاريخ ، وبوساطة حدث تاريخي : من خلال آلام السيد المسيح . وسنرى، فيما بعد ، أن الأصالة الكبيرة للمسيحية واليهودية كانت في تحويل التاريخ إلى مجال للتجلي الإلهي .

اليكم مثالا آخر : نحن نعلم أن **الساحر الشامان** ينزل إلى الجحيم، للبحث عن زوجة المريض التي خطفتها الأبالسة ، لكي يأتي بها، فيما بعد، إلى الحياة . كذلك يهبط **أورفيوس** إلى الجحيم ليعيد إلى الحياة ،

(١) يورد ميرسيا إيليا الملاحظة التالية :

إن الرمزية تقوى وتتجزل ، لأن شجرة الحياة - من خلال الزخرفة حول جرن العمودية - ذات صلة بالآيل Le cerf . والآيل هو أيضا ، صورة قديمة جدا ←

زوجته أوريديس ، التي لاقت الموت لتوها . وثمة أساطير مماثلة تنهج هذا النهج ، موجودة في مناطق أخرى : في بولينيزيا ، في أمريكا الشمالية ، وفي آسيا الوسطى ، حيث تشكل الأساطير جانباً هاماً وأساسياً من الأدب الشفوي ، وهي ذات صلة ببنية شامانية . تروي تلك الأساطير أن بطلاً نزل إلى الجحيم من أجل استعادة روح زوجته المتوفاة . وقد نجح في هذا المسعى ، بحسب الأساطير البولينية ، بواسطة آسيا الوسطى . ولكنه ، طبقاً لأساطير أمريكا الشمالية ، صادف القشل ذاته الذي لحق بأورفيوس .

علينا أن لا نتسرع في استخلاص نتيجة ما . النسجل فقط حالة بالتفصيل : أورفيوس^(١) هو الشهير بأناشيده ، وهو قاهر الحيوانات

→

من صور التجديد الذي يتم دورياً (راجع كتاب : الأيل والأفعى بالفرنسية تأليف Henri Charles Puech الفصل الرابع ص ١٧ - ٦٠ وخصوصاً ص ٢٩) . في الصين القديمة ، من زمن بداية الرحلة التاريخية ، وكذا في جبال الألتاي ، وفي تراث بعض شعوب أمريكا الوسطى والشمالية ، عند قبائل المايا وبويبلو ، يؤلف الأيل رمزاً للخلق المستمر والتجديد ، بسبب تجديد قرونها ، بصورة دورية . وفي تراث اليونان ، يتجدد الأيل عند أكله الأفاعي ، وعند الشرب من ماء الينبوع . وعند سقوط قرون الأيل يستعيد فتوته ويكسب عيشاً إضافياً لخمس سنين أو لمئة عام أخرى . (المصدر ذاته ص ٢٩) .

يشار أيضاً إلى أن العداوة القائمة بين الأيل والأفعى هي من المستوى الكوسمولوجي . ونمة صلة بين الأيل وبين كل من النار والفجر ، حسبما كان يقول سكان الصين وجبال الألتاي وأمريكا . وأما الأفعى فتتمثل إحدى الصور الدالة على الليل وعلى الحياة الأولى ، السابقة للأشكال الراهنة ، وعلى الحياة في باطن الأرض . لكن الأفعى هي ، بدورها ، رمز للتجديد الحاصل دورياً ، وإن جرى على مستوى آخر . وعلى الأرجح يتشكل التعارض بين الأيل أو النسر ، وبين الأفعى ، الصورة الديناميكية لـ « زوج بينهما تعارض » ، يتوجب تجاوزه .

(١) أورفيوس : هو أشهر المغنين عند اليونان . ومن أبرز شعرائها الأسطوريين . كان يعزف على قيثارته أعذب الألحان فيسحر البشر والحيوانات والجمادات ، حتى أن الأنهار كانت تتوقف عند سماع غنائه الشجي ، كما تهدأ الأمواج ، وتتبعه الصخور والحجارة . (المترجم)

المتوحشة . وكان أيضا الطبيب والشاعر ، وصاحب السلوك الحضاري . وباختصار ، لقد نجح أورفيوس ، تماماً ، في المهمات التي يطلع بها الشامان الساحر في « المجتمعات البدائية » . ولم يكن الشامان إلا الطبيب السافي ، والاختصاصي في تقنيات الوجد ، وهو أيضاً صديق الحيوانات المتوحشة وسيدها ، ويقلد اصواتها ، ويتحول الى حيوان . اضافة الى موهبته في الغناء والشعر والى رقيه الحضاري . لنلاحظ أيضاً ، أن يسوع ، هو أيضاً ، ينزل الى الجحيم لكي ينقذ آدم ولكي يساعد الانسان الساقط في الخطيئة على استعادة حالة الكمال . جدير بالذكر ان احدي نتائج سقوط الانسان ، كانت ، بالضبط ، في رأي الأقدمين ، متمثلة في فقدان سيطرته على الحيوانات (١) .

نتساءل في هذا السياق : هل يحق لنا ان نعتبر أورفيوس بمثابة شامان ، وأن تقارن نزول المسيح الى الجحيم بهبوط مماتل يقوم به الشامانيون عندما يكونون في حالة الوجد ؟

كل شيء يحول دون اجراء هذه المقارنة ، عند أبناء ثقافات مختلفة: وفي ديانات متعددة ، في سيبيريا ، وأمريكا الشمالية ، كما في اليونان ، وفي اليهودية والمسيحية : عندها جميعها يتم تقييم هذه الحالات من النزول والانحدار بأساليب متنوعة . ومن غير المجدي التأكيد على هذه الاختلافات التي تظهر للعيان بكل جلاء ووضوح .

إنما هنالك عنصر ثابت لا يتغير ، ينبغي عدم إخفائه عن الأنظار ، يتمثل في استمرار موضوع النزول الى الجحيم من أجل خلاص الروح ، روح أي مريض (بالمعنى الشاماني الضيق) ، وروح الزوجة (كما في الاساطير اليونانية) ، وفي أمريكا الشمالية ، وبولينيزيا ، وآسيا الوسطى ، ومن أجل فائدة الانسانية بأسرها (كما في المسيحية) ، إلا ان كل تلك الأمور لا تشغل بالنا كثيراً ، في الوقت الحاضر ،

(١) راجع كتاب ميرثيا ايلناد :- الشامانية وطرق الوجد القديمة :-

إن النزول إلى الجحيم ، في هذه الحالة ، ليس تنسيبياً
initiatique وحسب ، وليس من أجل مصلحة شخصية ، إنما
يستهدف تأمين الخلاص . إن المرء يموت ثم ينبعث ويقوم إلى حياة
ثانية ، لا من أجل إتمام تنسيب اكتسبه ، فيما مضى ، بل من أجل
خلاص الروح . وإن علامة جديدة تميز النموذج الأول للتنسيب .
فالموت الرمزي - الحاصل أثناء التنسيب وعند الانتماء إلى معتقدات
الجماعة - لا يفيد الفرد ، فقط ، من أجل كماله الروحي الخاص
- وفي المحصلة ، من أجل حيازة الخلود - ، لكنه يتم ، أيضاً ، من أجل
خلاص الآخرين . ونحن لا ندعي ، إطلاقاً ، تقديم ملامح سابقة
للمسيحية ، من خلال الشامان البدائي ، أو من خلال أورفيوس من نموذج
أمريكا الشمالية أو بولونيزيا ، وإنما حسبنا أن نلاحظ أن النموذج الأول
للتنسيب يتضمن إجراءً بديلاً عن الموت . إنه الهبوط إلى الجحيم
الذي يتم لمصلحة شخص آخر . نشر ، في النهاية ، من دون تركيز
وتوقف ، إلى أن الجلسة التي يمارس فيها الشاماني طريقته ، والتي
يجري فيها « الهبوط إلى الجحيم » تعادل تجربة من المستوى الصوفي ،
يكون فيها الشاماني « خارج ذاته » ، وفيها تهجر روحه الجسد .

هناك تجربة شامانية أخرى ذات أهمية . إنها تجربة الصعود
إلى السماء . إن الشامان بوساطة الشجرة الكونية المغروسة في « وسط
العالم » يدرك السماء ، وهناك يلتقي الإله الأعلى - ونذكر بأن جميع
التيارات الصوفية - كما نعلم - تلجأ إلى رمزية الصعود لكي تمثل ارتقاء
النفس البشرية ، والاتحاد مع الله . لكن لا شيء يسمح بمماثلة صعود
الشامان إلى السماء ، بصعود بوذا والمسيح ، لأن محتوى تجارب
الوجد الخاصة بذاتها تتباين وتختلف بين الواحدة والأخرى . هذا
لا يمنع أن يتم التعبير ، في كل مكان ، عن التجاوز والتعالي ، استناداً إلى
الصورة الدالة على الارتقاء والارتفاع ، ولا يحول دون تضمن التجربة
الصوفية ، أياً كان مصدرها الديني ، صعوداً إلى السماء . بل نذهب إلى
أبعد من ذلك ونقول : إن بعض حالات الوجد عند الشامانيين تستلحي

تجارب نورانية تشبه - اذا صح القول - تجارب ممثلة تطلع بها جماعات صوفية كبرى ، ظهرت على مسرح التاريخ في الهند والشرق الأقصى ، وفي الاقطار المتاخمة للبحر المتوسط ، وفي المسيحية ايضا .

ان الحياة الصوفية ، بحسب آباء الكنيسة ، هي في العودة الى الفردوس . وتتجلى إحدى خصائص استعادة الفردوس في السيطرة على الحيوانات ، التي كانت تؤلف امتيازاً يختص به الشامانيون ، واتباع أورفيوس . وإننا لنعثر على فكرة استرجاع الفردوس في المذاهب الروحانية القديمة والبدائية ، التي اعتدنا ان نطلق عليها اسم الشامانية . وقد بينا ، في مكان آخر ، ان حالة الانخفاف والانفعال تقود الشاماني الى ذات الموقف الذي اتخذه الانسان الاول . ان الشاماني يستعيد في حالة الانفعال ، الوجود الفردوسي الذي عاشه اوائل البشر ، حينما كانوا غير منعزلين عن الالهة .

حول هذه المسألة ، يتحدث إلينا تراث شعوب عديدة . يشير الى زمان أسطوري كان فيه الانسان على صلة مباشرة مع الالهة السماوية ، وكان بمقدور أوائل البشر ، عند تسلقهم الجبل ، والشجرة والنبته العاليية ، الصعود حقيقة ، وبدون جهد ، الى السماء . ومن جهتها ، كفت الالهة تهبط ، بانتظام ، الى الأرض ، لكي تختلط ببني الانسان . وفي أعقاب حدث أسطوري ما - وهو ، عموماً ، خطيئة طقسية - انقطعت الاتصالات بين الأرض والسماء كما تحطمت الشجرة والنبته المتسلقة ، عندها انسحبت الالهة الى اعالي السماء . وقد جرى التعبير عن اعتزال الاله بتحواله ، حسبما ورد في تراث شعوب عديدة ، الى إله هاديء Deus atiosus (١) ، إلا أن الشامان ، وبتقنية يملك أسرارها ، يتوصل ، بصورة مؤقتة ومن أجل أغراضه الشخصية فقط ، الى إعادة الاتصالات

(١) راجع بحث : « الاله الهاديء » ص ١١٧ - ١٢٢ في كتاب : « فلامع من الاسطورة » . تأليف ميرسيا ايلياد . ترجمة حسيب كاسوحة . منشورات وزارة الثقافة - دمشق لعام ١٩٩٥ . (المترجم) .

مع السماء وإلى استئناف الحوار مع الآلهة . بتعبير آخر ، أنه ينجح في إلغاء التاريخ ، وإلغاء كل الزمان الذي انقضى ، من بداية مرحلة « السقوط » ، ومن بداية انقطاع الاتصالات المباشرة بين السماء والأرض . وعندها يتاح له « أن يعود إلى الوراء » ، وأن يسترجع الشرط الأولي للفردوس . هذه الاستعادة لذلك الزمان القديم والاسطوري ، إنما تتم في حالة من الوجد . وبالإمكان اعتبار الوجد عند الشاماني ، أما كشرط ، وأما كنتيجة لاستعادة الشرط الفردوسي . على أية حال ، يتضح أن التجربة الصوفية عند « البدائيين » منوطة ، هي أيضاً ، باستعادة الفردوس (١) عن طريق الوجد والانخراط .

نحن لسنا بصدد شرح الصوفية عند اليهودية والمسيحية بالرجوع إلى الشامانية ، ولسنا معنيين بالبحث عن مماثلة عناصر شامانية لعناصر من المسيحية . لكن هنالك نقطة لا يمكن أن يغفل أحد أهميتها ، نعبر عنها بالقول : أن التجربة الصوفية عند « البدائيين » شأن الحياة الصوفية عند المسيحيين ، تقتضي استعادة الشرط الفردوسي الأولي . ويمكن القول إن المطالبة : الحياة الصوفية = العودة إلى الفردوس ، ليست صيغة تخص اليهودية والمسيحية ، أوجدها تدخل الله في التاريخ ، إنما هي « مسطى » من المعطيات الانسانية ذات الشمولية والانتشار ، ولا أحد يشك في رجوعها إلى قديم الأزمنة .

لنلاحظ أيضاً ، في هذا المجال ، أن « تدخل الله في التاريخ » ، واقصد الوحي الإلهي الذي تم في الزمان ، يستعيد ، ويدعم « موقفاً لا زمنياً » . أن الوحي الذي تلقته المسيحية ، واليهودية ، في زمان تاريخي يتكرر مرة أخرى ، والذي أدى إلى تكوين تاريخ ذي اتجاه وحيد ، إنما

(١) يوضح إيليا كلاته بالحاشية التالية يقول : كما هو معلوم ، ليس بوسعنا إرجاع التجربة الوجدية عند الشاماني إلى « العودة إلى الفردوس » ، لأنها تنطوي على عناصر أخرى . ولا نرى أن ثمة ضرورة لإعادة تناول هذه المسألة . أضف إلى ذلك أن التنسيب الشاماني يقتضي تجربة وجدية يحصل فيها ، رمزا ، موت وانبعاث ، تجربة حاسمة تلقاها في التصوف ، التاريخي ، ولا نستثنى منه التصوف المسيحي .

حفظته بشرية ، الأزمنة القديمة ، في الأساطير . على هذا الأساس ،
تتكشف التجربة الصوفية عند المسيحيين ، من خلال النموذج الأول
القديم ذاته ، المتمثل في استعادة الفردوس الأصلي . هكذا نرى ان
التاريخ ، ونقصد التاريخ المقدس ، لم يأت بجديد . إنها دائماً ، عند
البدائيين كما عند المسيحيين ، العودة ، المنطوية على المفارقة ، عودة الى
ذلك الزمان القديم ، وإنها « القفزة الى الوراء » التي تمحو الزمان
والتاريخ ، لتؤلف تلك الاستعادة الصوفية للفردوس .

وبالنتيجة ، فان رمزية التوراة والمسيحية ، على الرغم من أنها
محمّلة بمحتوى تاريخي ، وهو في نهاية الأمر « إقليمي » - لأن كل تاريخ
محلي هو إقليمي بالنسبة الى التاريخ العام ، المعتبر في كليته - إنما تبقى
عامة شاملة ، شأن كل رمزية متماسكة . بوسعنا أن نذهب الى حد
التساؤل : إن كان النفاذ الى المسيحية والتعرف عليها لا يعود ، في
معظمه ، الى رمزياتها ، وإن كانت الصور العامة التي تستعيدّها ، بدورها ،
لم تمهد الى الانتشار الواسع لرسالتها ، إذ هنالك سؤال يثير القلق .
للهولة الاولى ، لدى الانسان غير المسيحي . نسر عنه بالقول : كيف امكن
لتاريخ محلي - تاريخ الشعب اليهودي ، والجماعات الاولى اليهودية
والمسيحية - ان يطمح الى ان يصير النموذج لكل تجلٍ إلهي يجري في
الزمان الواقعي والتاريخي ؟

نرى اننا شرعنا في التمهيد الى الاجابة التي تقول : التاريخ المقدس ،
وإن كنّا في نظر مراقب غريب تاريخاً محلياً ، هو ايضاً ، تاريخ نموذجي
لأنه يستعيد ، ويتابع صوراً تتجاوز الزمان . من هنا يأتي هذا الانطباع
الذي لا يقاوم والذي يشعر به غير المسيحيين ، على وجه الخصوص ،
وقد ادخلت إليه المسيحية جديداً لم يعرفه أتباع الديانات السابقة .
وإذا ما تركنا جانباً رسالة أو الوهة المسيح فان التجديد الأشد إشارة
للانتباه ، بالنسبة لهندوسي يتعاطف مع المسيحية ، يبدو في منح قيمة
الى الزمان ، ويظهر بالنتيجة ، في انقاذ الزمان والتاريخ . ان المرء في

المسيحية يرفض عودة الزمان دورياً . ويقول بزمان لا يقبل الاعادة والتكرار ، ذلك أن المسيح ، مرة واحدة ، عاش ، وضلب ، ونهض من بين الأموات . ولهذا يكون للزمان وجود في ذاته . وعندها يفلح الزمان في أن يكون زمناً . هذا يعني أنه يكف عن أن يؤول الى شيء آخر ، ويعني أيضاً أنه يتحول الى زمان دائم : الى أبدية .

لنلاحظ ، في الحال ، الأمر التالي : لا يمكن لأية لحظة زمانية أن تتجاوز الأبدية . وحدها « اللحظة المواتية » باستطاعتها أن تفعل . إنها لحظة « تغيرت » بالوحي . وإن الزمان ليصير قيمة ، بمقدار ما يتجلى الله في سياقه ، وبمقدار ما يمنحه دلالة تتجاوز التاريخ ، وتوجهاً يفضي الى الخلاص . لذلك نتساءل : في كل تدخل جديد لله في التاريخ ألا تبرز دائماً ، مسألة خلاص الانسان ، أي مسألة تتصل بأمور لا علاقة لها ، ألبتة ، مع التاريخ ؟ إن الزمان يصير تماماً وامتلاءً ، بفعل تجسد الكلمة الإلهية . أن فعل التجسد بالذات ليغير التاريخ ، إذ كيف يكون تافهاً ، وخاوياً ذلك الزمان الذي شهد ولادة يسوع ، وآلامه ، وموته وانبعاثه من بين الأموات ؟ وكيف يمكن له أن يقبل الاعادة والتكرار إلى ما لا نهاية ؟

ومن وجهة نظر تاريخ الأديان تقدم اليهودية والمسيحية التجلي المقدس الأسمى بالقول : إنه تغير يحول الأحداث التاريخية الى تجليات مقدسة . لكن الأمر هو أكثر من منح الزمان التجلي المقدس . إن الزمان المقدس مألوف في كل الديانات . وأما في المسيحية فإن الحدث التاريخي ، وبوصفه حدثاً ، يكشف الحد الأقصى من تجاوز التاريخية . إن الله لا يتدخل ، فقط ، في التاريخ ، مثلما كانت الحالة في اليهودية . إنما يتجسد في كائن تاريخي ، لكي يخضع الى وجود مشروط تاريخياً . هكذا لا يتميز ، ظاهرياً ، يسوع الناصري عن معاصريه ، في أي شيء . إن الإلهي يتوارى ، بالكامل ، في التاريخ ، إذ لا شيء يتيح لنا أن نستشف الإله الأب ذاته في الحياة الفيزيولوجية ليسوع ، وفي سيكولوجيته ، أو في « ثقافته » . إن يسوع يأكل وينهضم الطعام ، ويعاني من العطش أو الحر

مثل أي يهودي في فلسطين . لكن هذا الحدث التاريخي الذي يؤلف حياة يسوع هو ، في الواقع ، تجل إلهي كامل . نحن نلمح ، من خلاله ، جهداً غير مألوف من أجل انقاذ الحدث التاريخي في ذاته ، بمنحه الحد الأقصى من الوجود .

وعلى الرغم من القيمة المعطاة إلى الزمان وإلى التاريخ ، لم تنته اليهودية والمسيحية إلى الأخذ بالنزعة التاريخية ، وإنما راحت تقول بلاهوت التاريخ . أن الحدث التاريخي لا ينال قيمته في ذاته ، بل يحصل عليها ، فقط ، بفعل الوحي الذي ينطوي عليه ، وحي يسبق التاريخ ، ويتعالى عليه . وأما النزعة التاريخية ، كنزعة ، فهي من نتاج تفكك المسيحية ، ولم تتمكن من أن تتشكل إلا بمقدار ما كان المرء يفقد الإيمان في تجاوز تاريخية الحدث التاريخي .

مع ذلك ، هنالك أمر يلزم بإيضاحه : مؤداه : أن المسيحية تسعى إلى انقاذ التاريخ لأنها ، في بداية الأمر ، تمنح قيمة إلى الزمان التاريخي ، ومن بعد ، لأن الحدث التاريخي ، مع بقاءه على حاله ، يغدو ، بالنسبة للمسيحي ، قادراً على نقل رسالة تتجاوز التاريخ . هكذا ترجع المسألة كلها إلى فك رموز التاريخ . وأن المسيحي ، على أثر تجسد المسيح ، بات مؤهلاً للبحث عن تدخل الله ، لا في الكون وحسب ، بل وفي الأحداث التاريخية أيضاً ، مستعيناً بالصور ، والرموز والتجليات المقدسة .

هذه المهمة ليست ميسورة دائماً . مع ذلك بالإمكان ، بدون مشقة تذكر ، فك رموز « الإشارات » الدالة على الحضور الإلهي في الكون . لكن هنالك أيضاً « إشارات » مشابهة تظل مموهة في التاريخ .

لقد قبلت المسيحية بأن معرفة الأعجوبة ، بعد التجسد ، ليست من الأمور السهلة ، لأن الأعجوبة الكبرى كانت ، بالضبط ، في تجسد المسيح . على هذا ، فإن كل ما كان يظهر بوضوح ، قبل المسيح ، وكأنه أعجوبة ، لم يعد له معنى ، ولا فائدة ، بعد مجيء المسيح . يوجد ، كما

هو معلوم ، سلسلة ، غير منقطعة ، من الأعاجيب المقبولة من الكنيسة ، لكن تم إثباتها ، بكاملها ، لكونها تتعلق بالمسيح ، وليس بسبب خاصتها الذاتية كأعجوبة . نحن نعلم أن الكنيسة تميز بعناية الأعاجيب التي تعود إلى السحر وإلى « الشيطان » ، من الأعاجيب التي تمنحها النعمة . مع ذلك فإن وجود أعاجيب مقبولة من الكنيسة وإثباتها يتركبان ، بدون حل ، المشكلة الكبرى المتمثلة في عدم الاعتراف بالعنصر العجائبي المدهش في العالم المسيحي ، لأن بإمكان المرء أن يجد نفسه قريباً جداً من المسيح ، وأن يقلده ، من دون أن تبدو عليه ، من ذلك الإجراء ، أية علامة منظورة ، وبالإمكان محاكاة المسيح في حياته التاريخية التي عاشها ، والتي كانت تنبئ ، ظاهرياً ، حياة كل الناس .

صفوة القول ، إن المسيحي يرى نفسه مدعواً إلى التعامل مع كل حدث تاريخي بـ « الوجل والرهشة » ، لأن بإمكان الحدث الأكثر تفاهة في نظره ، ومع استمرار بقاءه واقعياً - أي مشروطاً ، تاريخياً - أن يخفي تدخلاً جديداً للاله في التاريخ . وعلى أية حال ، يمكن لذلك الحدث أن يملك دلالة تتجاوز التاريخ ، وأن يكون حاملاً لرسالة . وبالنسبة ، يمكن للحياة التاريخية ذاتها ، أن تصير في نظر المسيحي ، حياة مجيدة ، على مثال حياة المسيح والقديسين . مع المسيحية لم يعد يوكل إلى الكون ، وإلى الصور وحدهما ، الكشف عن الحقائق الإلهية وتمثيلها ، بل ينضاف إليها أيضاً ، التاريخ ، وخصوصاً « التاريخ الصغير » المؤلف من أحداث مجردة ، ظاهرياً ، من الدلالات (١) .

(١) لايضاح هذه الفكرة ، يورد المؤلف الحاشية التالية :

ان عبارات « التاريخ » و « والتاريخي » يمكن أن تفسح المجال إلى أكثر من التباس . إنها تدل ، من جهة أولى ، على كل ما هو واقعي مشخص ، وما هو صحيح في حياة إنسانية ، بالمقابل تدل على وجود غير سوي ، مؤلف من حالات انسحاب وهروب ، ومن أفعال آلية غير ارادية ، من كل نوع .

من جهة أخرى ، يبدو في مختلف التيارات ذات النزعة التاريخية والوجودية ، أن

←

لا ريب في ذلك . لكن ينبغي ان لا يغيب عن البال ان المسيحية تدخلت في التاريخ من اجل إلفائه . ذلك ان الأمل الكبير الذي يراود المسيحي هو في مجيء المسيح ، للمرة الثانية ، المجيء الذي سيضع حداً لكل تاريخ . بحسب بعض الاعتبارات ، وبالنسبة لكل مسيحي بصورة شخصية ، ان تلك النهاية ، وان الأبدية التي ستعقبها ، إضافة الى الفردوس الموعود ، يمكن ان تتم منذ الآن . إذن ، ذلك الزمان ذاته الذي أعلن عنه السيد المسيح بات سهل المنال . وان التاريخ ليتوقف عن مسيرته ، ويكف عن الوجود ، بالنسبة للشخص الذي يستعيده . وبالإمكان القول ، ان تحويل الزمان الى أبدية ، بدأ مع المؤمنين الأوائل . غير ان ذلك الزمان الغريب ، حامل المفارقة ، ليس حكراً على المسيحية دون سواها ، إذ عثرنا ، على التصور ذاته ، وعلى الرمزية ذاتها ، في الهند .

يمكن اللحظة ، عند الهنود كما عند المسيحيين ، ان تغدو « اللحظة المواتية » التي يجري فيها « الخروج من الزمان » ، من اجل الالتحاق بالأبدية . وفي نهاية الأمر يطلب من المسيحي ان يصير معاصراً للسيد المسيح . هذا يقتضي منه ، ايضاً ، وجوداً واقعياً في التاريخ ، كما يستلزم معاصرة السيد المسيح في تبشيره ، وفي احتضاره ، وفي انبعائه من بين الأموات .

→

عبارات « تاريخ » و « لا تاريخي » ، تقضي أن لا يكون الوجود الإنساني صحيحاً سوى إلا بمقدار ما يرتكز على وعي مرحلته التاريخية . ونحن نعود الى هذه الدلالة ذات الشمولية للتاريخ ، عندما نعارض أصحاب « النزعة التاريخية » . ويبدو لنا ، في الواقع ، ان حقيقة وجود إنساني لا يمكن ان تقف عند حدود الشعور بتاريخيته الخاصة . وليس بوسعنا اعتبار التجارب الأساسية للحب ، والقلق ، والمقدسات ، والانفعال الجمالي ، والتأمل والفرح والكتابة ، بمثابة حالات هروب « غير سليمة وغير أصيلة » .

ان كلا منها يستخدم إيقاعاً زمانياً يناسبها . وكلها تشارك في تشكيل ما يمكن تسميته « الإنسان بتمامه » ، الإنسان الذي لا ينكر ظرفه التاريخي ، لكنه لا يترك نفسه أبداً لتندمج فيه .

الرموز والثقافات

ان تاريخ رمز من الرموز هو موضوع دراسة مثيرة للاهتمام ، ويجمع الباحثون على أهميته ، لأنه أفضل مدخل الى ما يمكن تسميته **فلسفة الثقافة** . لقد كان الناس يحيون للصور ، والرموز والنماذج الاولى على نحو مختلف ، ويطلقون عليها أحكاما متباينة . واما النتيجة الحاصلة عن تفصيلها ، وعن معاناة الانسان لآثرها ، فتؤلف ، الى حد بعيد ، « **الأنماط الثقافية** » .

في هذا السياق ، نشير الى اننا نعرض في سيرام (١) ، وفي ايلوزيس (٢) على مغامرات اسطورية لفتاة اولية من مثل : هانويل وكورير سيفون . وعلى الرغم من المسافة الكبيرة بين هذه المكنين فإن أساطيرهما متشابهة من حيث البنية . ولكن يبقى البون شاسعاً بين الثقافتين : في كل من اليونان وجزيرة سيرام . لهذا تقتصر الدراسة على شكل الثقافات ، وعلى فلسفة الأنماط الثقافية . وتتناول ، في الأساس ، الملامح الخاصة لصورة فتاة من اليونان وفتاة أخرى من أرخبيل مولوك في أوقيانوسيا . واذا لم ينتج لتلك الثقافات أن تخضع الى تفاعل وإلى تأثيرات متبادلة ، باعتبارها حصيلة تاريخ محلي ، ولكونها تشكلت ، فيما مضى ، على مستوى أنماطها الخاصة ، إلا أنها تقبل المقارنة ، فيما بينها ، على صعيد الصور والرموز .

من الملفت للانتباه إن هذه الاستمرارية ، وهذه الشمولية للنماذج الاولى القديمة ، هي : بالتأكيد ، التي تنقد ، في نهاية المطاف ،

(١) سيرام : جزيرة تقع في أرخبيل مولوك قرب غينية الجديدة . (المترجم)

(٢) ايلوزيس Eleusis بلدة تقع في شمال غرب أثينة . كان فيها معبد مخصص لإلهة النبات والحصاد سيرميس ، يجري فيه الاحتفال بأسرار ذات أهمية بالغة . وكانت اعياد سيرميس تقام في شهر نيسان . وقد شيد لها معبد في رومة .

(المترجم)

الثقافات ، إذ تجعل من الممكن قيام فلسفة للثقافة ، هي أكثر من تاريخ
لانماط الثقافة ، او هي أكثر من بحث في شكل الثقافات . وبوسعنا
القول إن كل ثقافة هي « سقوط في التاريخ » ، وهي ، في الوقت ذاته ،
محدودة ، وعلينا أن لا ننخدع ، ونؤخذ بجمال الثقافة اليونانية الذي
لا يضاهي ، ولا يسموها وكمالها . ولما كانت تلك الثقافة محصلة
لظاهرة تاريخية ، فهي ليست ، على الإطلاق ، مقبولة على المستوى
العالمي . لو حاولت ، على سبيل المثال ، ان تقدم الثقافة اليونانية الى
أفريقي ، أو الى أندونيسي ، فلن تصلهما الرسالة الثقافية بواسطة النمط
الأفريقي المثير الإعجاب ، وانما يدركان تلك الرسالة من خلال التماثيل ،
او من خلال روائع الأدب الكلاسيكي . ونذهب الى أبعد من ذلك فنقول :
إن ما هو . بالنسبة لأنسان من بلاد الغرب ، حق وجمال من خلال مظاهر
تاريخية من الثقافة القديمة ، ليس له قيمة تذكر ، في نظر أندونيسي ،
لأن الثقافات تتحدد بحدود ، وتتقيد بقيود ، عند ظهورها في بني وفي
انماط مشروطة بالتاريخ .

واما الصور التي تسبق الثقافات ، وتقدم لها الشكل فتبقى حية
باستمرار ، وبإمكان الإنسان ، من أي مكان ، ادراك دلالتها .

ان المرء من بلاد الغرب يقبل بصعوبة أن قيمة روحية وإنسانية
على وجه العموم ، وأن رسالة أصيلة صادرة عن رائعة يونانية من مثل
تمثال فينوس ميلو Milo ليست ، في نظير غالبية البشر ، في كمال
شكل التمثال ، بل تكمن قيمتها في صورة المرأة التي يعبر عنها التمثال .
وإذا لم نتوصل الى التأكد من هذه الحقيقة البسيطة على صعيد الواقع ،
فلا أمل يرجى من الشروع في حوار مفيد مع إنسان غير أوروبي .

خلاصة القول ، ان حضور الصور والرموز هو الذي حافظ على
الثقافات « المفتوحة » . هكذا ، وانطلاقاً من أية ثقافة استرالية ، كما
وأثينية ، تنكشف (المواقف الحدية) للإنسان انكشافاً نهائياً ، وتظهر
بتمامها بفضل الرموز الدالة على تلك الثقافات . وإذا أهملنا هذا

الأساس الروحي ، والوحيد ، لمختلف الأنماط الثقافية ، عندها سيحكم
على فلسفة الثقافة أن تبقى دراسة تهتم بالشكليات وبالتاريخ ، ولا تصلح
لتأمين أية فائدة للشرط البشري ، باعتباره شرطاً . وإذا لم تكن الصور
صوراً ، وفي الآن عينه ، « نافذة » تطل على المتعالي والتسامي ، فإن
المرء سينتهي إلى الاختناق ، أية كانت الثقافة التي ينتمي إليها ، ومهما
كان لها ، في اعتبارنا ، من عظمة وروعة . لنذكر في هذا السياق مثال
الفتاتين الأسطورتين ، كوربير سيفون من جزيرة سبرام ، وهانويل من
إيلوزيس . كل منهما تكشف المصير ذاته الذي آلت إليه ، ذلك المصير
المثير للأحزان ، ولكنه خصيب ومثمر .

تؤلف الصور « نوافذ » نطل منها على عالم يتجاوز التاريخ .
ومنزلتها ، في هذا المجال ، ليست أدنى من سواها ، إذ بفضلها يمكن
لمختلف « التواريخ » أن تقدم ما عندها ، وأن تقيم جسوراً للاتصال .
لقد جرى الحديث كثيراً عن توحيد أوروبا ، بالمسيحية ، خلال القرون
الوسطى . هذا الكلام يصح ، خصوصاً ، إذا أخذنا بعين الاعتبار التشابه
في التقاليد الدينية الشعبية .

على هذا النحو ، وبتأثير سيرة القديسين وبالتعلق بالمقدسات
ذاتها ، تم تحويل العبادات والشعائر المحلية إلى قواسم مشتركة تربط
بين سكان مناطق شاسعة ، تمتد من تراقيا إلى إسكندريافيا ، ومن
تاج (١) إلى نهر الدنيبر (٢) . إن الآلهة وأماكن العبادة في أوروبا كلها ، لم
تأخذ ، تحت تأثير المسيحية ، أسماء مشتركة وحسب ، بل استعادت ،
على نحو ما ، نماذجها الأولى الخاصة ، وبالتالي ، اتخذت لها ، المعادل
والمكافئ ، على النطاق الأوسع والأشمل .

هاكم بعض الأمثلة . إن ينبوع ماء له قداسته ، في بلاد الغال ، منذ
مرحلة ما قبل التاريخ ، بسبب حضور إلهي من المستوى المخطي أو

(١) تاج Tage : نهر في إسبانيا والبرتغال . يبلغ طوله ١١٠٠ كم ، يصب في

البحر الأطلسي قرب مدينة ليسيون (المترجم) .

(٢) الدنيبر : نهر ينبع من بولونيا ، يفصل رومانيا عن أوكرانيا ، يصب في البحر
الأسود . يبلغ طوله ١٢٠٠ كم (المترجم) .

الاقليمي ، إنما يصير ينبوعاً مقدساً بالنسبة للمسيحيين قاطبة ، على اثر تكريسه الى العذراء مريم . كذلك كل قاتلي التين تمثلوا بالقديس جورج ، أو بأي بطل من أبطال المسيحية . وكل آلهة العاصفة تمثلوا بالقديس الياس . حسب هذا المنظور ، من محلية وإقليمية تحولت الميثولوجيا الشعبية الى عالمية . إن المسيحية ، بإبداعها ، على وجه الخصوص ، لغة ميثولوجية جديدة ، ومشاركة بين سائر الشعوب التي ظلت مرتبطة بترابها ، والتي جازفت ، بالتالي ، الى ابعاد حد ، في الانكماش ضمن تقاليد أسلافها الخاصة ، إنما كان لدورها الحضاري أهمية بالغة . ثم ان المسيحية ، باضفائها مسحتها الخاصة على الارث الديني ، الأوربي القديم ، لم تعمل على تطهيره وحسب ، بل نقلت ، الى المرحلة الروحية الجديدة من مراحل الانسانية ، كل ما كان يستحق « الانقاذ » ، من بين تلك الممارسات القديمة ، ومن بين عقائد وآمال إنسان قبل المسيحية . وفي ايماننا ، استمرت في المسيحية الشعبية ، طقوس وعقائد من مرحلة العصر الحجري الحديث . نذكر على سبيل المثال حساء الحبوب الذي يقدم إحياءً للذكرى الميت ، ويجري طبخ هذه الأكلة المعروفة بـ « الكاليفا » في أوروبا الشرقية ، وفي البلدان المتاخمة لبحر إيجه . ان دخول المسيحية الى الطبقات الشعبية في أوروبا تم ، خصوصاً ، بفضل الصور . لقد كان المرء يعثر عليها في كل مكان . لم يكن عليه إلا إعادة تقييمها ، وإعادة اندماجها في إطار الدين الجديد ، ليمنحها ، فيما بعد ، أسماء جديدة .

سوف لا يراودنا أمل ، ليوم قريب ، بظاهرة مماثلة تقبل الاستعادة على صعيد كوكبنا . على العكس فان دخول شعوب غريبة ونائية ، في رحاب التاريخ ، سيؤدي ، في كل مكان ، وكرّد فعل ، الى تنامي مكانة الأديان القديمة التي لم يطرا عليها تعديل وتغيير . وكما أشرنا سابقاً ، إن الغرب ، رغم حالياً ، على حوار مع سائر الثقافات « الغريبة » و « البدائية » ، وسيكون من المؤسف ان يشرع في ذلك الحوار ، من دون أن يستخلص أي درس ، من جميع الكشوف التي قدمتها دراسة الرمزيات .

ملاحظات حول الطريقة

بعد الذي قلنا ، يبين لنا كيف جرى تجاوز الموقف « المشوش المرتبك » ، لشخص من مثل تايلر Tylor وفريزر Frazer . كان كل منهما يكدس ، في أبحاثه الانتروبولوجية والانتولوجية ، أمثلة لاصلة بينهما على المستوى الجغرافي أو التاريخي . إنهما يسوقان الأسطورة الأسترالية ، إلى جانب أخرى سيبرية ، وأفريقية ، أو من أمريكا الشمالية ، مع قناعتهم بأن الأمر في مجال الأسطورة ، يتعلق دائماً برد الفعل الواحد ، الرتيب والمنتظم الذي يصدر عن الفكر الإنساني أمام ظواهر الطبيعة . حيال هذا الموقف ، شديد الشبه ، مع ما يذهب إليه مفكر ذي نزعة طبيعية Naturaliste من عصر داروين ، تعبر المدرسة التاريخية - الثقافية التي يتزعمها كريشبير - شميد Graefner Schmidt من تقدم أكيد يتخطى تايلر وفريزر . إن هذا الأمر ، يقتضي من المرء أن لا يدع نفسه تنقيد بمنظور تاريخي - ثقافي . وعليه أن يتساءل إذا كان بإمكان أسطورة أو رمز أو عبادة أن تكشف ، إضافة إلى تاريخها الخاص ، عن الشرط البشري ، بوصفه شكلاً خاصاً من الوجود في الكون . وهذا ما سعينا إلى إيضاحه ، في بحثنا هذا ، وفي العديد من كتبنا المنشورة حديثاً (١) .

كان تايلر وفريزر ، وهما من خيرة أصحاب النزعة الوضعية Naturaliste ، يعتبران الحياة السحرية - الدينية التي عاشتها الإنسانية ، في قديم الأزمنة ، بمثابة كومة من « ترهات » الصبيان . أنها نتيجة لمخاوف الأسلاف ، أو لحماقة « البدائيين » . غير أن هذا الحكم على قيمة السلوك الأسطوري إنما يأتي مخالفاً للوقائع . ذلك أن السلوك السحري - الديني ، الذي سلكته إنسانية الأزمنة السحيقة ، يشف عن وعي الوجود وعاه الإنسان حيال الكون ، وحيال ذاته . وحيثما لم يكن مفكر من مثل فريزر يرى إلا « سخافة » ، كانت تقوم ميتافيزياء ، بشكل ضمني ، وأن كانت تعبر عن ذاتها بواسطة الرموز بدلاً من المفاهيم المعقدة

(١) يشير إيلياد إلى الجزء الثاني من كتابه : بحث في تاريخ الأديان .

المشوشة . اذن هنالك ميتافيزياء : اعني تصوراً كلياً ومنسجماً عن الواقع — وليس سلسلة من الأفعال الغريزية ، المحكومة برد الفعل الأولي ذاته ، الصادر عن الحيوان البشري إزاء الطبيعة . وكذلك وبصرف النظر عن الموقف من « التلويخ » الذي يفصل بين هذين الاتجاهين ، يمكن ان نجري مقارنة بين رمز من أوقيانوسيا ، وبين رمز من شمال آسيا، ونعتبر أنفسنا مخولين ان نفعل ذلك ، لا لان الأول شأن الثاني ربما كان من نتاج « عقلية » الاطفال ذاتها(١) بل لان الرمز ، في ذاته ، يعبر عن وعي موقف حدي .

لقد تمت محاولة شرح « أصل ومنشأ » الرموز ، بالانطباع الحسي الذي ينجم عن تأثير مباشر على القشرة الدماغية ، آتياً من الايقاعات الكونية . ونذكر مثالا على ذلك : مسيرة الشمس . غير ان مناقشة هذه الفرضية لا تخصنا . انما نلفت الانتباه الى ان مشكلة « الأصل » في ذاتها تبدو غير مطروحة بالشكل الصحيح . إذ لا يمكن للرمز ان يكون انعكاساً للايقاعات الكونية ، لكونها ظواهر طبيعية ، ولان رمزاً ما ، يكشف ، دائماً شيئاً يتخطى مظهر الحياة الكونية ، الذي يفترض انه يمثل . ان الرمزيات والاساطير الشمسية ، على سبيل المثال تكشف ، أيضاً ، في الشمس ، جانباً « ليلياً » و « كئيباً » ، بل و « جنازياً » : إلا ان هذا الامر ، لا يبدو جلياً ، اللوهلة الأولى ، في الظاهرة الشمسية . هذا القول يدل على ان الرمز ، يتجلى ، منذ البدء ، كابداع والسلب الى حد ما ، باعتبارها ظاهرة كونية ، هو أساسي ومكون للرمزية الشمسية . هذا القول يفيد على ان الرمز ، يتجلى ، منذ البدء ، كابداع تأتية النفس البشرية . ان هذا الكلام ليغدو أشد وضوحاً ايضاً ، إذا ما تذكرنا ان وظيفة الرمز هي ، بالتحديد ، في اماطة اللثام عن واقع كامل ، لا يتيسر إدراكه بوسائل أخرى للمعرفة .

إن تطابق الأضداد ، مثلاً ، الذي تعبر عنه الرموز ، بالافاضة والاسهاب وببساطة شديدة لا نلمحه خارج نطاق الرمز ، ولا يدركه المرء بتجربته المباشرة ولا بالتفكير الاستدلالي .

(١) يشير ايلياد بتهكم ، في هذا الكلام ، الى موقف تايلر وفريزر . (المترجم) .

لنحذر ، مع ذلك ، من الاعتقاد بان الرمزية ترجع فقط ، الى وقائع « روحانية » ، إذ لا معنى للفصل ، عند الفكر القديم ، بين « الروحاني » و « المادي » لأن هذين المستويين يكمل أحدهما الآخر . حسب هذا المنظور ، من المفترض لمسكن الإنسان أن يوجد في « مراكز العالم » - والمسكن هو مكان التقاء المادي بالروحي - وهو ليس بأقل من أداة تؤمن حاجات محددة ، كما أن بناءه مشروط بالناخ ، وبالبنية الاقتصادية للمجتمع ، وبالتقليد المعماري . وفي أيامنا ، أيضاً ، برزت ، من جديد ، الخصومة بين أشياخ « النزعة الرمزية » و « النزعة الواقعية » ، بمناسبة طرح موضوع الهندسة المعمارية الدينية في مصر القديمة . إلا أن هذين الموقفين : الرمزية والواقعية ، لا تناقض بينهما إلا في الظاهر . ذلك أن أخذ الوقائع المادية بعين الاعتبار لا يعني ، أبداً ، جهل أو ازدراء ، ما تتضمنه من رموز . وينبغي أن لا نعتقد أن انطواء موضوع ، أو فعل على الرمز ، يلغي قيمته المادية والنوعية . كانت بعض الشعوب تجد في المر وفي الزرع تماثلاً مع الفعل الجنسي . ونلمح أمثلة عنه ، في بعض اللغات الأسترالية والآسيوية . لكن لا يتأتى من ذلك ، أن الفلاح « البدائي » يجهل الوظيفة النوعية لعمله ، والقيمة المادية المحسوسة لأداته .

إن الرمزية تضيف قيمة جديدة الى موضوع ، أو الى فعل ، من دون أن تنال من قيمته الخاصة والمباشرة . وفضلاً عن ذلك ، إن الرمزية في تناولها موضوعاً أو فعلاً ، إنما تجعله « مفتوحاً » ، بل إن الفكر الرمزي يفضي الى « تفجر » الواقع المباشر ، لكنه لا يخفف منه ، ولا يحط من شأنه .

في منظور الفكر الرمزي ، العالم ليس مغلقاً . إن أي شيء ليس معزولاً في وضع وجودي خاص . وبالإمكان القول إن كل الأشياء تقيم معاً ، بفعل نظام محكم من الأمور المتطابقة والمتماثلة . إن الإنسان المجتمعات ، الموهلة في القدم ، وعي ذاته في « عالم مفتوح » غني بالدلالة .

ويبقى علينا أن نعرف إن كانت تلك « النوافذ » هي وسيلة للانفلات والهروب من بين وسائل أخرى ، أو كانت ، على العكس ، تؤلف الامكانية الوحيدة للولوج الى الواقع الحقيقي للعالم .

الفهرس

١٣٩	الآلهة التي تربط في الهند القديمة	٣	مقدمة جورج دوميزيل
١٤٤	الرباط في تراقيا وعند الجرمان والقفقاس	٧	مقدمة المؤلف
١٤٦	الرباط في إيران	٣١	الفصل الأول
١٤٨	الموازاة بين الأعراق البشرية		رمزية المركز
١٥٢	السحر في العقدة	٤١	علم النفس وتاريخ الأديان
١٥٤	السحر والدين	٤٦	التاريخ والنماذج الأولى
١٥٨	رمزية المواقف - الحدية	٥١	صورة العالم
١٦٣	النزعة للرمزية والتاريخ	٦٠	رمزية المركز
١٦٩	الفصل الرابع	٦٦	رمزية الصعود
	ملاحظات حول رمزية الأصناف القمر والمياه	٧٥	بناء المركز
١٧٢	رمزية الخصوبة والانجاب		الفصل الثاني
١٧٦	الوظائف الطقسية للأصناف		رمزيات الزمان والأبدية
١٧٩	دور الأصناف في العقائد الماتمية		عند الهنود
١٨٨	اللواؤة في السحر والطب		وظيفة الأساطير
١٩٢	أسطورة اللواؤة	٧٩	أساطير الزمان عند الهنود
١٩٧	الفصل الخامس	٨٤	مقدمة اليوجيات
	الرمزية والتاريخ	٩١	الزمان الكوني والتاريخ
	العماد ، الطوفان	٩٧	الخوف الشديد من الزمان
	ورمزيات المياه	١٠٠	رمزية إلغاء الزمان عند الهنود
٢٠٩	الرمزية المسيحية والصور	١٠٤	البيضة المكسورة
	المسألة على النماذج الأولى	١٠٧	فلسفة الزمان في البوذية
٢٢٤	الرموز والثقافات	١١٢	صور ومفارقات
٢٢٨	ملاحظات حول الطريقة	١١٥	تقنيات الخروج من الزمان
		١٢٧	الفصل الثالث
			رمزية العقد والإله الذي يربط
			الإله الخيف
		١٣٣	رمزية فارونا

۱۹۸۸/۱/ ۱۵۳...

ان المشروع الذي كرس له حياته الباحث
الانتروبولوجي المعروف مرسيا ايلياد هو الثوابت من
الصور والرموز التي اعتمدتها الديانات القديمة للتعبير
عن ذاتها. وكيفتها كل حضارة وفق تصوراتها. منها
على سبيل المثال الزمان والمكان، علاقة الانسان
بالمطلق، علاقة البشر مع بعضهم ضمن مجموعة دينية
واحدة. سبق للوزارة أن نشرت للمؤلف في ترجمة
الحسيب كاسوحة كتاب (العود الأبدى) عن الزمان
الدوري الذي اعتمدته الحضارات القديمة كلها
واعتمده عندنا ابن خلدون. كتاب (صور ورموز)
ينطوي على ثنائيات معروفة منها: الزمان والخلود،
الهبوط والصعود... وعلائق متواترة منها على سبيل
المثال القمر والمياه والخشب ومايلزم عن ذلك من
طقوس وتصورات سحرية.

من المعلوم أن اللغة - أية لغة - مجموعة رموز
كل منها يحيل الى تاريخ طويل. وقد تكون الرموز
الدينية التي تنطوي عليها لغات العالم هي أغنى الرموز
وأكثرها تنوعاً. ومن ثم فإن الفكر الرمزي ملازم
للوجود الانساني.

فالأساطير حتى السحرية منها لم توضع عبثاً
فدراستها تطلعننا على حقيقة الانسان وعن الطرق التي
يستخدمها الناس في تثقيف نفوسهم.

وبالفعل فإن تحليل المفردات التي نكررها ببغائها
يطلعننا على آفاق من الوجود الانساني تجهلها وهذا
مايجعل من نقل مرسيا ايلياد الى العربية أمراً له أهميته
الخاصة في فهمنا لثقافتنا.

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٨

في الاقطار العربية مايعادل

٢٥ ل.س

سعر النسخة داخل القطر

١٢٥ ل.س